ناصر الدين البيضاوي
وآراؤه الكلامية والفلسفية

تأليف

د. حمودة السّعفي

الطبعة الأولى

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك ـ خلف الجامع الأزهر

: ٥١٢٠٨٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــداء

إلى زوجـتى التى امـتـزجت أشـواقـها بأشـواقى وطموحاتى فبذلت كل ما فى وسعها لتمنحنى فرص النجاح والترقى فى مـدارج العرفان ، إلى والدىَّ اللذين سـهرا على تربيـتى وتحمـلا المشاق من أجلى ، إلى أبنائى الذين هـم قرة عينى ، إلى هؤلاء جميعا أهدى هذا العمل المتواضع .

أ.د حمودة السعفى

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

لئن كان لحركة الاستشراق ـ بكشفها عن الكثير من المصادر النفيسة وبعثها إلى حيز الوجود سواء بطبعها بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها أو بترجمة الكثير منها إلى اللغات الأوروبية الحية ـ فضل كبير فى حفز همم أبناء الأمة العربية إلى الاطلاع بأنفسهم على تراث أمجادهم ، فإن دراسات المستشرقين للثقافة الإسلامية لم تكن من أجلِ العلم المجرد عن بعض الأهواء والأغراض السياسية والاستعمارية ، لذلك نبتْ بعض هذه الدراسات عن النزاهة العلمية ، فضلا عن أن الكثير منها قد خيم عليه الطابع السردى فجاء بعيدا عن التحليل والمقارنة اللذيْن يمكنان من تتبع النظريات ـ نظرية ، نظرية ـ لتوضيح ما اشتملت عليه من أفكار الأقدمين أو ما تضمنته من ثروة جديدة ، بالإضافة إلى أن هذه الدراسات قد طال عليها العهد فأضحت فى حاجة إلى التعديل والتجديد على ضوء ما وقع اكتشافه وما قد يكتشف مستقبلا من مخطوطات لا شك أنها ستزيل بعض الحجب عما كان غامضًا أو ستصحح ما كان خاطئا .

وإذا كانت دراسة الثقافة الإسلامية قديما وقفا على المستشرقين فإننا اليوم ـ بعد أن تم أنشاء الجامعات العربية ـ نرى الباحثين المسلمين يتنافسون فى الكشف عن تراثهم ، وبالخصوص فى مجال الدراسات الفلسفية والكلامية التى تمثل جانبا هاما من نتاج الفكر الإسلامى الذى أفرزته تلك المدارس التى نشأت فى ظل الدين وترعرعت بين أحضانه لتنبرى إلى الدفاع عنه بعد أن تغذت من معين الأمم السابقة ، وخاصة التراث الفكرى اليونانى .

وقد كانت المدرسة الاعتزالية الممثلة الأولى لعلم الكلام[1]. والمعتزلة هم

(1) ذهب الدكتور على الشابى إلى دحض رأى ابن خلدون القائل بإرجاع نشأة علم الكلام إلى أهل السنة وإعطائهم قصب السبق فى الاعتماد على المنطق وإيراد الحجج العقلية ، فبين أن نشأته معتزلية وأن المعتزلة هم الذين اعتمدوا المنطق اليونانى فى مباحثهم الكلامية لتوضيح العقيدة والذب عنها من شبه المذاهب الثنوية كالمنانية وغيرها ، ولم يشتغل أهل السنة بالتأليف فى أصول العقيدة للرد على المعتزلة إلا بعد محنة الإمام أحمد بن حنبل (ت 241 هـ / 855 م) انظر كتابه : مباحث فى علم الكلام والفلسفة ص 13 .

الذين بنوه على أسس فلسفية ، فكان أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامى تأثر بالفلسفة [1] .

وقد عكف أبناء أمتنا على دراسة تراثهم الفلسفى والكلامى بداية من العقد الرابع من هذا القرن ، فاتجهت بحوثهم بالعناية إما إلى دراسة فرقة برأسها ، شأن الدراسة التى قام بها الأستاذ زهدى جار الله عن المعتزلة [2]. أو التى قدمها الدكتور ألبير نادر [3] . وإما إلى التعرض إلى جملة المدارس التى زكا بين أحضانها الفكر الإسلامى كما فعل الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور[4] ، والدكتور على سامى النشار [5] ، والدكتور عبد الرحمن بدوى [6] .

ونجد أبحاثا انصبت جهود أصحابها على دراسة شخصية كلامية معينة .

فبالنسبة لمدرسة أهل التوحيد ، والعدل قام الدكتور عبد الهادى أبو ريدة بتأليف كتاب عن (إبراهيم بن سيّار النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية [7] ، وكتب الأستاذ على مصطفى الغرابى رسالة عنوانها (أبو الهذيل العلاّف أول متكلم إسلامى تأثّر بالفلسفة) [8] .

---

(1) على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامى تأثر بالفلسفة .

(2) زهدى جار الله : المعتزلة بيروت 1947 م . وقد نال بهذه الرسالة رتبة أستاذ فى العلوم من الجامعة الأمريكية ببيروت .

(3) ألبير نادر : فلسفة المعتزلة : بيروت 1950 ـ 1951 م . وقد وضع البحث أساسا باللغة الفرنسية للحصول على الدكتوراه من جامعة باريس .

(4) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه . وقد ظهرت الطبعة الأولى بدار المعارف بمصر عام 1946 م .

(5) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف بمصر 1965 م .

(6) عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين . ظهر الجزء الأول منه ببيروت 1971م .

(7) محمد عبد الهادى أبو ريدة ، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية القاهرة 1946م ، وهى رسالة للحصول على الماجستير من جامعة القاهرة سنة 1938م .

(8) على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامى تأثر بالفلسفة ، ط 1 بمصر 1369 هـ / 1949 م .

ولم يكن الاهتمام بالمدرسة الأشعرية ـ تلـك المدرسة التى تعتبر أعظم حادثة فكرية فى تاريخ الفـكر الفلسفـى والكلامى الإسلامى ـ أقـل شأنا مما هو بـالنسبـة لأهل الاعتزال ، فقد انصـرفت بعض البحوث إلى دراسة مؤسس المذهـب ، وبانى أصوله أبى الحسن الأشعرى [1] . كما اهتمت دراسات أخرى بمتّبعيه من متقدمين ومتأخرين .

فقـد قامت الدكـتورة فـوقيـة حسيـن ـ الأستاذة بكلـية بنات عيـن شمس ـ بأبحاث عن إمام الحرمـين الجوينى ، وعرض الأستاذ سليمـان داود إلى فلسفة أبى بكر الباقلانى ، وأعـدّ الأستاذ عمار الطالبى رسـالة حول (آراء أبى بكر بن العربى الكلامـية) [2]. واعتنى الأستاذ المرحوم محمـد صالح الزركان بدراسة أحد كبار الأشاعرة المتأخرين وهو الفخر الرازى [3] .

وكان من هذه الـدراسات ما استـأثر بمواضـيع عامـة تهم المدرسة الأشـعرية نذكر منها ـ علـى سبيل المثال ـ ما عـرضه الأستاذ مصطفى حـلمى من عمل حول (نظرية الإمامـة) عند الأشعرية ، وما قـدمه الدكتور مـحمد جلال أبو الفـتوح فى بحثـه (الصلة بين الله والعالم) ، والبحث الذى قدمـه الأستاذ جلال مـوسى حول (نشأة الأشعرية وتطورها) .

وكنت بدورى قد وجدت لذة وأيمـا لذة فى البحث الذى قمت به فى السنة الأولى من الحلقة الثـالثة للدراسات العليـا بكلية الشريعـة وأصول الدين ، والذى كان مـداره حول (قـضيـة الجبر والاختيـار) أو (أفعـال العبـاد) عند أحد كـبار الأشاعرة المتأخرين ، والذين اختلطت عندهم المسـائل العقدية بالمفاهيم الفلسفية ، وهو عضد الدين عبد الرحمن الإيجى .

---

(1) حمودة غرابة : الأشعرى 1953 م .

(2) انظر مقدمـة الدكتور على سامى النشار لكتاب الـشامل فى أصول الدين لإمام الحرمين الجـوينى ، مطبعة المعارف بالاسكندرية 1969 م / 1389 هـ .

(3) محمد صالح الزركان : الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ، دار الفكر 1963م .

وكم غمرتنى مشاعر الغبطة لما تلاقت رغبتى فى اختيار الموضوع ـ الذى سيكون حوله مدار البحث لإعداد أطروحة الدكتوراه ـ مع ما نبهنا إليه أستاذنا الفاضل ، الدكتور على الشابى ، من دراسة أحد أشاعرة ما بعد القرن السادس الهجرى ، وهو عبد الله بن عمر ناصر الدين البيضاوى للوقوف على آرائه الكلامية والفلسفية .

إن الغرض من هذه الدراسة يستجيب لإيمانى الراسخ بأهمية علم الكلام ، وبقائه قائما بوظيفته الأساسية التى ارتضاها له مؤسسوه الأوائل : إذ الباعث على وجود هذا العلم ، أو الحركة الكلامية فى أول عهود الإسلام إنما هى تلك المواجهة التى تعرض إليها الإسلام وعقائده سواء من طرف الوثنية أو المسيحية ، فلقد كان الكثير من جهد المتكلمين موجها للرد على أصحاب تلك الديانات والوثنيات .

وإنى على يقين من أن الشباب المسلم اليوم فى حاجة ملحة إلى قيام علم كلام جديد يقوم بوظيفته فى هذا العصر على غرار ما فعل الأسلاف ، ذلك أن المتأمل فى العصر الذى نعيش فيه يجده يموج بنفس تلك التحديات التى واجهها الإسلام فى أول نشأته وعبر بقية الفترات التاريخية التى مر بها ، بل قد ازدادت ضراوة بفعل المادية الفجة التى أصبحت السمة البارزة لهذا العصر .

إنه لا يمكن ـ فى نظرنا ـ لعلم كعلم الكلام أن يختفى ولو انقرضت الظروف والأسباب التى أدت إلى ظهوره [1] . والذى يمكن أن نحققه هو أن على هذا العلم أن يحدد مناهجه وأساليبه بتنوع خصومه ، ذلك أن خصوم اليوم ليسوا بخصوم الأمس ، والطريقة التى بها ندحض دعاوى خصوم اليوم لا يمكن أن تكون شبيهة بالتى دحضنا بها شبه خصوم الأمس .

---

(1) إن ما ذهب إليه ابن خلدون من أن علم الكلام يجب أن ينقرض بانقراض الظروف والأسباب التى أدت إلى ظهوره لم يكن سوى صرخة فى واد ، ذلك أن رأى ابن خلدون لم يمنع من ظهور الكثير من المؤلفات فى هذا العلم فيما بعد ، كما أنه لم يمنع فى عهد قريب منا مجهود التجديد الذى حاول أن يقوم به مفكر كمحمد عبده . انظر المقدمة ص 431 .

إنه ما دام مدار الفلسفة الوجود ، وما ينطوى عليه ، لابد لعلم الكلام من أن يأخذ فى اعتباره ما تصل إليه الفلسفة حتى يستطيع أن يقاوم التيارات الإلحادية الهدامة بسلاحها [1] .

ولقائل أن يقول : (إننا نوافق على قيام علم كلام جديد يأخذ بسلاح هذا العصر ، ولكن ما هى الغاية من دراسة كتب علم الكلام القديمة ؟) .

إننا نعتقد ـ كما ذهب إلى ذلك الدكتور محمد يوسف موسى [2] . بأنه فى كتب علم الكلام القديمة قيمة تاريخية لا تنكر فى تصوير العصور التى كتبت فيها وبيان جهود مؤلفيها ، كما أن دراسة تراث أسلافنا فى هذا العلم تفيد حاضرنا ، إذ لا يمكن الاستغناء عن مؤلفات السابقين فى هذا العلم مع التأكيد بأن هذه الدراسة يجب أن تكون بمثابة المقدمة فقط لدراسة أخرى تناسب روح العصر الحالى ومشاكله .

ومن الدواعى التى أدت إلى القيام بهذا البحث الاستجابة لما نادى به بعض الباحثين الرواد فى هذا العصر من يقظة يجب أن تتوفر لدى الشباب حتى يسهم فى إبراز مقومات الثقافة الإسلامية ، وخاصة الفكر الإسلامى الذى يمكن أن نجلو معالمه عن طريق ثالوث مرتبط ببعضه أشد ارتباط يتمثل فى الفلسفة وعلم الكلام والتصوف .

إن دراستنا لفكر البيضاوى تقوم على دعامتين أساسيتين نادى بهما كبار

---

(1) يرى يحيى هاشم حسن فرغل أن المسلمين اليوم بحاجة ملحة إلى قيام علم كلام يقوم بمهمة حراسة العقائد الإسلامية على الوجه الذى قام به علم الكلام فى عصر النشأة ، راجع كتابه : عوامل وأهداف نشأة علم الكلام فى الإسلام ص 315 .

ويقول السيد أحمد خان أحد زعماء مسلمى الهند فى خطبة ألقاها فى لاهور سنة 1884 هـ : (إننا اليوم كما كنا من قبل عندما اتصل الإسلام اتصالا وثيقا بعالم الأفكار اليونانية محتاجون إلى علم كلام حديث) . دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة العربية 2 / 339 .

(2) انظر مقدمته لكتاب (الإرشاد) لإمام الحرمين الجوينى .

الباحثين فى هذا العصر فى مجالات الدراسات الفلسفية الإسلامية كالأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور فى كتابه (فى الفلسفة الإسلامية ... منهج وتطبيقه) ، وأستاذنا الفاضل الدكتور على الشابى ، الذى ألهمنا طرق البحث سواء بدروسه الثرية أو بما جاء فى بطون كتبه التى بين أيدينا أو بما تفضل به علينا من توجيهات ونصائح أثناء القيام بهذا البحث .

وتتمثل هاتان الدعامتان فى المنهجين التاريخى والمقارن ، فالأول يمكننا من تتبع الفكرة للرجوع بها إلى منابعها الأولى كما أنه يساعدنا على مسايرة تطورها للبلوغ بها إلى آخر مطاف وصلت إليه ، والثانى يجعلنا قادرين على مقابلة الأفكار والآراء وجها لوجه للكشف عما بينها من تواصل أو تباعد وإدراك مدى أخذ اللاحق عن السابق أو مدى درجة الابتكار عند اللاحق .

إن اعتمادنا المنهج المقارن جاء نتيجة إيماننا بأن الأفكار ليست بمنأى عن بعضها بعض ، فحتى الآراء التى تكون على طرفى نقيض لابد أن تمت إلى بعضها بصلة وإلا ما كانت لتتناقض ، أعنى بأن كل فكرة لابد أن توحى بفكرة أخرى تشبهها أو تختلف عنها .

ولا يخفى على باحث فى العلوم الإنسانية ما للمقارنة والموازنة من أهمية شأنهما شأن الملاحظة والتجربة فى العلوم الطبيعية .

وكيف لا نأخذ بهذا المنهج ، ونحن نعرف أن من نبحث فى آرائه الفلسفية والعقائدية ـ وأعنى البيضاوى ـ قد عول على هذا المنهج ذاته ؟ فنجده فى الفكرة الواحدة يستعرض الكثير من الآراء المختلفة ويرد عليها .

أما خطة البحث ، فقد تمثلت فى تقسيمه إلى أربعة أبواب توجت بخاتمة تعقبها النتائج .

تضمن الباب الأول فصلين : أولهما يدور حول حياة الرجل وثقافته ، بعد أن قدمنا لمحة عن عصره ، وثانيهما يتعلق بآثاره .

وضم الباب الثانى فصلين أيضًا يتعلقان بنظرية البيضاوى فى المعرفة وبآرائه الطبيعية .

فى الأول أثبتنا إيمان البيضاوى بإمكان قيام عرفان بشرى ، كما حددنا موقفه من منكرى الحقائق والنظر ومن التعليمية ، ثم بينا رأيه فى مصادر المعرفة .

وفى الفصل الثانى درسنا نظريته فى خلق العالم ، فعرضنا لرأيه فى الموجود والمعدوم ، ثم أكدنا أخذه بنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ والتى اعتنقها جمهور المتكلمين المسلمين ، كما كشفنا عن مفاهيمه لمقولات الجسم والجوهر والعرض .

ووقفنا الباب الثالث على مبحث الإلهيات وضمناه ثلاثة فصول .

تناولنا فى الفصل الأول أدلة البيضاوى على وجود الصانع ، وفى الثانى موقفه من معرفة الذات الإلهية ، وفى الثالث أطروحته فى الصفات .

وجاء الباب الرابع خاصا بالإنسانيات ، فتضمن حديثا عن النفس الناطقة ، وقضية أفعال العباد ، ومسألة التحسين والتقبيح ، كما عرضنا فيه لنظرية النبوة ، ومسائل الحياة الآخرة ، وأخيرا تطرقنا لمشكلة الإمامة .

وليس لنا فى الختام إلا أن نقدم شكرنا الفائق لكل من ذلل لنا صعبا وأسدى لنا عونا ونخص بالذكر أستاذنا الفاضل الدكتور على الشابى ، أستاذ علم الكلام والتصوف بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين والمشرف على إعداد هذه الأطروحة.

ونرجو أن نكون بهذه الدراسة المتواضعة قد أمطنا اللثام عن شخصية البيضاوى وإن برزت فى عصره فإنها قد طمست لدى الباحثين المعاصرين .

نسأل الله أن يوفقنا فى خدمة الثقافة الإسلامية ، إنه هو ولى الإعانة والتوفيق وهو بالفضل حقيق .

حمودة السعفى

قليبية فى ١٧ من ذى الحجة ١٤٠٢هـ / ٤ أكتوبر ١٩٨٢م

وصف المصادر والمراجع

إن استخدامنا للمنهجين التاريخي والمقارن في هذا البحث استوجب منا الاعتماد على مصادر تتألف من بعض كتب التاريخ وكتب التراجم ، وكتب الكلام ، والفلسفة ، بالإضافة إلى كتب أخرى أقل أهمية .

أما الكتب التاريخية فقد عرفتنا بالعصر الذى عاش فيه البيضاوى ، ونذكر من أهمها (الكامل فى التاريخ) لابن الأثير الجزرى (ت 630 هـ) . لاقترابه من الفترة التى عاش فيها الشخص الذى سنترجم له والتى تميزت بالتطورات الكثيرة والوقائع العجيبة فى تاريخ المسلمين ، وعولنا فى درجة ثانية على مراجع تاريخية نذكر منها (تاريخ الشعوب الإسلامية) لكارل بروكلمان ، و (تاريخ العرب والشعوب الإسلامية) لكلود كاهن ، و(تاريخ الحضارات العام) لإدوار بروى .

أما فيما يخص كتب التراجم ، فنستطيع أن نقول بأن تصنيفنا لها بحسب تواريخ وفيات أصحابها قد مكننا من إرجاع المعلومات إلى منابعها الأولى ومقارنة الروايات بعضها ببعض للحصول على ما يقترب منها إلى الحقيقة أكثر من غيرها .

ويمكن القول بأن المصادر الأصلية التى ترجمت للبيضاوى هى (الوافى بالوفيات) لخليل بن أيبك الصفدى[1] .(ت 764 هـ) و(مرآة الجنان) لليافعى (ت 768 هـ) الذى مدنا بمعلومات حول ثقافة البيضاوى ، و(طبقات الشافعية الكبرى) لتاج الدين السبكى (ت 771 هـ) الذى أعطانا مادة حول ملامح شخصية الرجل ، وكتبه لا توجد بالمصادر الأخرى ، و(البداية والنهاية) لابن كثير (ت 774 هـ) .

---

(1) إننا لم نعثر على الجزء الذى ترجم فيه الصفدى للبيضاوى إلا أنه أمكننا أن نستقى ما جاء عند الصفدى من خلال (مفتاح السعادة) لطاش كبرى زادة 1/ 436 . ونشير إلى أن السبكى أورد خبرا مفاده أن الصفدى كان فى أخريات حياته مدينا له فيما يحتاج إليه من مادة لتأليف كتبه لاسيما عن أعيان العصر ، راجع : طبقات الشافعية 6 / 94 .

وابتداء من السيوطى (ت911 هـ) نعتقد أن المترجمين بدأوا يعتمدون على أسلافهم السابقين ممن ترجموا للبيضاوى أمثال الصفدى والسبكى وغيرهما ، فالسيوطى نفسه عول على الصفدى وخاصة على السبكى الذى يكاد يردد نفس عباراته .

واقتضت طبيعة البحث أن تمثل الكتب الكلامية والفلسفية العمود الفقرى لهذه الدراسة ، وقد استخدمنا فى الدرجة الأولى كتب البيضاوى وخاصة كتابيه المشهورين (الطوالع) ، و(مختصر الكشاف) أما الأول فلأننا وجدنا صاحبه فى تفسيره [1] . يحيل عليه القارئ الذى يرغب فى المزيد من التفصيل حول قضية من القضايا الكلامية ، وذلك يعنى أنه الكتاب المعتمد لديه فى المباحث الكلامية والفلسفية .

وأما الثانى - وهو تفسيره المسمى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) والمشهور بـ (مختصر الكشاف) والذى جمع فيه التفسير والمباحث الكلامية - فلما يوليه من عظيم الأهمية ، حيث بين لنا فى مقدمته له أنه لا يستطيع أن يتعاطى علم التفسير إلا من نبغ فى بقية العلوم الدينية أصولها وفروعها وحذق اللغة وتفنن فى الأدب [2] .

وهكذا ندرك أن تفسيره يشتمل على عصارة أفكاره فى شتى العلوم التى عرفها ، كما أنه جاء حاويا لآرائه النهائية فى هذه العلوم إذ هو آخر مصنفاته .

ومما تجدر ملاحظته أننا لم نهمل بعض كتب البيضاوى الأخرى التى أفادتنا فى بعض المواضيع من ذلك مثلا كتاب (المنهاج) الذى عقد فيه بابا كاملا خصصه للحديث عن الأخبار .

---

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1 / 135 .
(2) المصدر السابق 1 / 6 .

ولئن لم نتمكن من الاستفادة من كتابه (المصباح) ـ وإن كان العلماء يعتبرونه ملخصا للطوالع ـ فإننا نشير إلى أن فهارس المخطوطات العربية بالأسكوريال قد كشفت لنا عن نسخة مخطوطة منه توجد تحت عدد 12151 ، وقد سارعنا إلى طلبها وإننا نعد بالرجوع إليها إبان موافاتنا بها .

وعلى الدارس لأفكار الأشاعرة المتأخرين أن يعود إلى كتابات الأشاعرة أنفسهم بداية من مؤسس المذهب ومرورا بتلاميذه إلى أن نصل إلى الشخصية التى نحن بصدد دراستها ، لذلك لم نأل جهدا فى الرجوع إلى مصنفات أبى الحسن الأشعرى (ت 324 هـ) ، ونذكر من أهمها (مقالات الإسلاميين) الذى مكننا من معرفة آراء الشيخ كما نقل إلينا أقوال الفرق والمتكلمين دون أن ينقدها ، فجاءتنا مجردة عن كل تعليق أو تحريف أو حكم ، وكذلك كتابيه (الإبانة) و(اللمع) اللذين يمتازان عن الأول بأسلوبهما الجدلى .

وأفدنا كذلك من كتب بقية الأشاعرة كـ (الإرشاد) ، و(الشامل) لإمام الحرمين الجوينى (ت 478 هـ) ، وكتاب (الاقتصاد) للغزالى(ت 505 هـ) ، و(المواقف) للإيجى (ت 756 هـ) ، كما أننا لم نهمل الفصل القيم الذى عقده ابن خلدون (ت 808 هـ) . فى المقدمة حول علم الكلام .

ونشير بالخصوص إلى أننا وقفنا طويلا عند كتب الرازى(ت 606 هـ) خاصة بعدما تبين لنا أنها تمثل المصادر الرئيسية للبيضاوى ونذكر منها على سبيل المثال (المحصل) ، و(معالم أصول الدين) ، و(المباحث المشرقية) ، و(مفاتيح الغيب) .

وقد استدعت طبيعة البحث أن لا نهمل الكتب التى أرخت للفرق بصفة عامة من ذلك (الملل) للشهرستانى (ت 548 هـ) ، الذى يمتاز بإشاراته أحيانا إلى أصل الفكرة فى الفلسفة ، كما أنه ليس متحاملا تحامل عبد القاهر البغدادى (ت 429 هـ) وأبى المظفر الإسفراييني (ت 471 هـ) على أصحاب الآراء

المخالفة لآراء الأشاعرة وأهل السنة فى كتابيهما (الفرق بين الفرق) ، و(التبصير فى الدين) .

ومن هذه الكتب أيضا (الفصَل) لابن حزم (ت 456 هـ) الذى يمتاز بأسلوب صاحبه الجدلى اذ هو يناقش مختلف المذاهب والنحل مناقشة الخبير ، كما مدنا بمعلومات وثيقة عن فلاسفة المعتزلة ، إلا أننا لاحظنا تحامل صاحبه على المذهب الأشعرى مع وقوعه فى بعض الأخطاء فى فهمه لهذا المذهب .

وقد تعين علينا استجابة لطبيعة البحث ومتطلباته المنهجية العلمية أن نستفيد من كتب بقية الفرق الإسلامية الأخرى التى ضمت فى بطونها مذاهب خصوم الأشعرية ، وخاصة المعتزلة لذلك اتجهت عنايتنا إلى بعض كتابات أصحاب هذه الفرقة من ذلك (الانتصار) للخياط (ت 300 هـ) هذا الكتاب الذى كان إلى مدة قريبة الوثيقة الوحيدة عن المعتزلة المحررة بقلم معتزلى ، مع الإشارة إلى أن اعتمادنا على هذا الكتاب كان بحذر لأن الغاية من تأليفه كانت للرد على ابن الراوندى الذى ألف كتابا سماه (فضيحة المعتزلة) لذلك انصرف اهتمامنا بالخصوص إلى مؤلفات القاضى عبد الجبار(ت 415 هـ) ، وخاصة كتابيه (فضل الاعتزال) ، و(شرح الأصول الخمسة) اللذين تكمن أهميتهما فى كون صاحبهما جاء متأخرا وبذلك يكون قد استفاد من تراث أسلافه .

ولا يفوتنا أن نشير إلى أننا وجدنا مادة واسعة ودقيقة عن الخوارج فى كتاب (الكامل فى اللغة والأدب) لأبى العباس المبرد (ت 285 هـ) ، وكذلك فى كتاب الطبقات للدرجينى (ت 626 هـ) المؤرخ الخارجى المغربى ، وإن كان يستقى مادته عن المبرد [1] . كما أننا فى مجال الآراء الشيعية قد أفدنا من كتاب (فرق الشيعة) للعالم الشيعى النوبختى (ت 202 هـ) و من (تلخيص المحصل) لنصير الدين الطوسى (ت 672 هـ) .

---

(1) الدرجينى : الطبقات الورقة 7 .

ونلفت الانتباه إلى أن تلك السمة التى تميزت بها كتب المتكلمين المتأخرين من الأشاعرة ألا وهى المزج بين علم الكلام والفلسفة قد جعلتنا نطلع على كتب بعض الفلاسفة من ذلك (الإشارات والتنبيهات) ، و(النجاة) ، و(الشفاء) للشيخ الرئيس ابن سينا ، و(مقاصد الفلاسفة) لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى .

أما فيما يتصل بالمراجع الحديثة - إذا ما استثنينا ما جاء فى كتاب (فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية) حول خطة الكتاب وبعض مميزاته - فإنها ، والحق يقال تكاد تهمل الحديث عن البيضاوى ، وكل ما وجدناه فيها لا يعدو قول بعض الباحثين من أن البيضاوى يكرر آراء الرازى ويتبع طريقته فى المزج بين علم الكلام والفلسفة .

وبالإضافة إلى هذه المصادر والمراجع التى ذكرناها ، فإن هناك مصادر ومراجع أخرى استخدمناها فى هذه الأطروحة ، إلا أنها تبدو لنا أقل أهمية ، فآثرنا ذكرها فى قائمة المصادر والمراجع مع الوقوف على ما يسترعى الاهتمام منها .

الباب الأول
ناصر الدين البيضاوى

الفصل الأول : حياته وثقافته

الفصل الثانى : مؤلفاته (مع دراسة خاصة للطوالع)

الفصل الأول

حيــــاته وثقـــافتـــه

حيـاتـه

لا شك فى أن حياة الأفراد ترتبط ارتـباطا وثيقا بالعصر الذى يعيـشون فيه ، كما تتلون أفكارهم وتتأثر بالبيئة الاجتماعية التى يظهرون فيها ، فلا تنفصل دراسة الشخصية عن مؤثّرات العصر المختلفة .

إننا ـ وإن كنّا نجـهل تاريخ مـولد البيـضـاوى ـ نستطيـع أن نجزم بأنه قـضى معظم حـياته ـ فى صـورة تجاوزه سن الخـامسة والثـمانين ـ إن لم نقل كـلها ، فى القـرن السابع الهـجرى ، ذلك أنه توفى سنة خـمس وثمانين وسـتمـائة للهـجرة ، ونحن نعلم أن البلاد الإسلامية قد عرفت أكبر نكبة لها فى مطلع ذلك القرن [1] .

فتـلك الحقـبة التـاريخيـة التى عاش فـيها الـبيضـاوى كانت جـزءا من دور الضعف والانهيار الذى أدّى إلى سقوط الخلافة العباسية [2] .

وقـد بدأت بوادر الضـعف والانحـلال تدب فى جـسم الدولة الإسـلامـيـة انطلاقا من وفاة ملك شاه ، وذلك بعد بضـعة شهور من وفاة وزيره نظام الملك ، إذ أخذت بعـض الأقاليم تنفـصل عن الدولة السلجوقـية ، فـحصلت خراسـان على استقلالهـا بقيادة سنجر ، وانفصلت سوريا وأعـالى بلاد ما بين النهرين ، وتكونت أسرة زنكى بالموصل ، يقـول كاهن : (وأخيرا اغتـنم بعض زعماء القبـائل انتشار الفوضى فى الأقاليم التى لـم تضمّ سوى حامية عسكريـة ضعيفة الشأن فـاستولوا على السلطة السياسية فيها ونحن نذكر منها بوجه خاص قبيلة سلغور) [3] .

---

(1) يقول ابن الأثير الجزرى فى حديثه عن أحداث سنة سبع عشـرة وستمائة للهجرة ، وهى السنة التى اجتاح فيها المغول العالم الإسلامى : فـمن الذى يسهل عليه أن يكتب نعى الإسلام والمسلمين ومن الذى يهون عليه ذكر ذلك ، ثم يضيف واصـفا تلك الحادثة بأنها : (المصيبة الكبـرى التى عقمت الأيام والليالى عن مثلها عمّت الخلائق وخصت المسلمين) الكامل فى التاريخ 9 / 329 .

(2) سقطت العاصمة العباسية فى يد المغول سنة 656 هـ / 1258 م .
انظر تاريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان 2 / 272 .

(3) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص 246 وما بعدها .

عاش البيضاوى فى ظل الدولة السلغورية التى كونها الأتابكة فى الجنوب الغربى من إيران ، وقد تم لهم ذلك إثر توليهم تربية أبناء السلطان القصّر فحلوا محلهم [1] .

ومن الثابت تاريخيا أن هذه الأسرة السلغورية لم تنعم بالسيادة إلا قليلا ، إذ كانت فى أول أمرها تابعة لسلاجقة العراق ، ثم الدولة الخوارزمية ، وأخيرا للمغول الإيلخانية [2] .

وبالرغم من الاضطرابات السياسية والاجتماعية التى عرفها عصر البيضاوى ، فإنه من الناحية العلمية كان عصر ازدهار وتقدم : ذلك أن الأدب الفارسى إبّان الاجتياح المغولى لبلاد العالم الإسلامى كان قد فزع إلى ولاية فارس ، وهى المنطقة التى تواجدت فيها الدولة السلغورية [3] .

وقد حفل عصر البيضاوى بوفرة من الأعلام يرى كلود كاهن فى وجودهم دليلا واضحا على حيوية فكرية عرفها إقليم فارس رغم غارات المغول [4] .

مولده:

إن الوقوف على ولادة الشخص لضبط سنوات عمره أمر مهم لتقدير أعماله وتقييم حياته ، إلا أننا لا نعلم شيئا عن مولد البيضاوى ، لأنه لم يقف أحد من أصحاب كتب التراجم التى بين أيدينا على سنة ميلاده ، ولم يقدر واحد منهم - ولو بالتقريب - عمره حين وفاته ، كما أننا لم نعثر ولو على قرينة واحدة تمكننا من تقدير عمره ، وكل ما نعرفه عنه أنه ولد فى المدينة البيضاء [5] .

---

(1) إدوار بروى : تاريخ الحضارات العام 3 / 341 .

(2) دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة العربية ، مادة سلغورية 12 / 101 .

(3) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية 2 / 278 .

(4) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص 246 .

(5) هى بلدة من بلاد فارس تقع شمال شيراز وغربى إصطخر ، كانت فى القديم تحمل اسم (نسا) وينسب إليها كثير من العلماء . انظر : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم للمقدسى ص 420 وما بعدها ، ومعجم البلدان لياقوت الحموى ص 36 ، واللباب فى تهذيب الأنساب لابن الأثير الجزرى 1 / 198 ، ودائرة المعارف الإسلامية الطبعة الفرنسية 1 / 1163 .

تسميته ونسبه :

هو عبد الله بن عمر بن محمد بن على البيضاوى [1] . الشيرازى [2] . الفقيه الشافعى والمتكلم الأشعرى ، ويلقب بناصر الدين [3] . وقاضى القضاة [4] . وأبى الخير [5] . وأبى سعيد [6] .

نشأته وثقافته :

إن الكتب التى ترجمت للبيضاوى وسبق أن ذكرناها ، كانت ضنينة فيما يتعلق بنشأته وثقافته ، وإنما يمكن أن نتصور أنه نشأ فى أسرة ثرية ، وعريقة فى العلم ، ذلك أن أباه كان قاضى قضاة فارس فى عهد الأتابك أبى بكر بن سعد[7] . كما تولى جده محمد من قبل منصب قاضى القضاة [8] .

وكانت نشأته العلمية الأولى بشيراز حيث تلقى المعرفة عن والده على الطريقة الفقهية الشافعية التى تجمع بين عناصر الثقافة الإسلامية [9] . فقد جمع بين الأصلين : أصول الدين وأصول الفقه ، وضمّ علوم العربية والأدب إلى علوم الشريعة والحكمة ، وبذلك قد درج وراء الإمام الغزالى ، والإمام فخر الدين

---

(1) نسبة إلى بيضاء .

(2) نسبة إلى شيراز .

(3) انظر : معجم المؤلفين لكحالة 6 / 97 ، ومرآة الجنان لليافعى 4 / 220 ، ودائرة معارف القرن الرابع عشر والعشرين لمحمد فريد وجدى 2 / 476 .

(4) انظر : شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ص 390 ، وتاريخ الأدب الفارسى للدكتور رضا زادة شفيق ص 198 .

(5) انظر : مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة 1 / 436 والأعلام للزركلى 4/ 248 .

(6) انظر : هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادى 1/ ٢٦٤ وكشف الظنون لحاجى خليفة 1/ 186 .

(7) هو أحد أتابكة فارس من الأسرة السلغورية ولد سنة 613 هـ / 1226 م ، وتوفى سنة 658 هـ / 1260 م . انظر دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية 1/ 434 و 4 / 418 .

(8) انظر : مرآة الجنان لليافعى 4 / 220 .

(9) محمد الفاضل بن عاشور : التفسير ورجاله ص 132.

الرازى ، والأرموى الذين تكونوا على الأسلوب الأعجمى الذى يجمع بين العلوم المختلـفة [1] . وتشهد لنا كتبه التى جاءت فى معـارف متنوعة بثقافته الواسعة [2] . فقد شملت العلوم النقلية والعقلية .

اهتم البيضاوى بعلم الكلام الذى يعتبره من أشرف العلوم ، فكان فيه مطلعا اطلاعا تامـا على آراء من سبقه وخـاصة إمام المذهب ومؤسس الطريقـة أبا الحسن الأشعـرى ، كمـا أنه كان ملما بـتصانيف سلفـه الفخـر الرازى فى هذا العلـم ، مع معرفته الكاملة لآراء خصوم الأشاعرة من معتزلة ، وخوارج ، وشيعة .

وكان البيضاوى على دراية بتراث الفلاسفة المسلمين ، كيف لا ، وهو الذى مزج بين علم الكلام ، والفلسفة حتى كاد أحد العلمين لا ينفك عن الآخر ؟

أما فى علوم الشريعة فإنه يعد من بين الفقهاء [3] . كما كان أصوليا متبحّرا ويظهر ذلك من خلال مصنفه (المنهاج) الذى يعتبر كتابا نفيسا وذائع الشهرة [4] .

فقـد أورد ابن العمـاد الحنبلى [5] . أن ابن حبيب قـال فيه : (تكلـم كل من الأئمة بالثناء على مصنفـاته ـ يعنى البيضاوى ـ ولو لم يكن له غير المـنهاج الوجيز لفظه المحرّر لكفاه) .

وقد أتقن البـيضاوى علوم اللغة والنـحو ، ويتجلّى لنا ذلك فى كل صفـحة من صفحات تفسيره المسمى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) ، كما عدّه السيوطى من بين اللغويين والنحاة فأورد له ترجمة فى كتابه (بغية الوعاة) [6] .

---

(1) المرجع السابق نفسه ص 132 / 133 .

(2)انظر : دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الفرنسية 1 / 1163 .

(3) رضا زادة شفيق : تاريخ الأدب الفارسى ص 198 .

(4) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة 2 / 192 .

(5) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب ص 393 .

(6) السيوطى : بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة 2/ 50 .

وظيفته وملامح شخصيته :

لا ندرى متى بدأ قاضى القضاة ناصر الدين البيضاوى مباشرة التدريس ، إلاّ أنه من المتأكد أنه كغيره من علماء عصره ، بعد أن تلقّى المعرفة عن شيوخه ، وأنهى مرحلة التتلمذ ، تصدّر للتدريس ، فقد ذكر عنه أنه ألقى دروسا فى مدائن كثيرة [1] .

وقد نتساءل عن السبب الذى جعله يطوّف فى العديد من الأماكن لإلقاء دروسه - ذلك أنه من المعتاد أن يرحل التلميذ ويجدّ فى طلب العلم - إلاّ أننا لا نظفر ولو بإشارة خاطفة - فى الكتب التى ترجمت لحياته - تمكننا من الوقوف على ذلك .

وقد نعزو هذا الأمر إلى توقه إلى طلب الشهرة ، ذلك أننا وجدنا السبكى فى طبقاته [2] . يروى عنه قصّة مفادها أنه لما صرف عن القضاء بشيراز رحل إلى تبريز وحضر بها مجلس أحد العلماء الفضلاء ، وناظره بمحضر الوزير وبزّه ، فسرّ الوزير بذلك وقرّبه منه وسأله عن اسمه ، فأخبره بأنه البيضاوى وأنه جاء فى طلب القضاء بشيراز ، فأكرمه وخلع عليه فى يومه .

شغل البيضاوى إذن خطة قاضى القضاة بشيراز ، وإن لم تخبرنا كتب التراجم عن تاريخ توليه هذا المنصب ، ولا متى صرف عنه ، فإنها عرّفتنا بقضائه الذى وسمته بأنه مستمدّ من الأحكام الشرعية التى قابلها بالاحترام والاحتراز [3] .

---

(1) انظر دائرة معارف القرن الرابع عشر والعشرين لمحمد فريد وجدى 2 / 476 . ، ومعجم المطبوعات العربية والمعربة ليوسف اليان سركيس ص 616 .

(2) السبكى : طبقات الشافعية 5 / 59 .

(3) انظر شذرات الذهب فى أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلى ص 392/ 393 .

وليس لدينا من المعلومات حول صفات البيضاوى وأخلاقه الاّ النزر القليل ، وكل ما عثرنا عليه فى كتب التراجم لا يتعدّى ما جاء فى طبقات الشافعية للسبكى [1] . والذى تناقله عنه أصحاب هذه الكتب من أنه كان (إماما مبرزا نظارا صالحا متعبدا زاهدا) وما أورده ابن العماد الحنبلى [2] . عن ابن حبيب من أن البيضاوى (قابل الأحكام الشرعية بالاحترام والاحتراز) .

وهذه المعلومات على ندرتها ، تلقى ضوءا على ملامح شخصية البيضاوى الاجتماعية والأخلاقية ، إنه بإمكاننا أن ندرك ما كان عليه الرجل من سمو المكانة ورفعة الشأن لدى العلماء ورجال السلطان ، كما أننا لا نتصور أن لا يظفر رجل مثله عرف بشدّة ورعه ، وعظيم حرصه على احترام الأحكام الشرعية والاحتراز فى تطبيقها بمحبة العوام .

أما ملامح شخصيته العقلية ، فإننا نتصورها من خلال تلك المناظرة التى نقلها لنا السبكى فى طبقاته [3] . والتى سبق أن أشرنا إليها دون التعرّض إلى جزئياتها .

وقد فضلنا الآن أن نوردها إلى القارئ كاملة ، فقد ذكر السبكى أن البيضاوى لمّا صرف عن قضاء شيراز رحل إلى تبريز وصادف دخوله إليها مجلس درس لبعض الفضلاء فجلس فى أخريات القوم بحيث لم يعلم به أحد فذكر المدرس نكتة زعم أن أحدا من الحاضرين لا يقدر على جوابها وطلب من القوم حلها والجواب عنها فإن لم يقدروا فالحل فقط فإن لم يقدروا فإعادتها ، فشرع البيضاوى فى الجواب فقال : لا أسمع حتى أعلم أنك فهمت فخيره بين إعادتها بلفظها أو معناها ، فبهت المدرس فقال (أعدها بلفظها ، فأعادها ثم حلها

---

(1) السبكى : طبقات الشافعية 5/ 59 .

(2) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ص 393 .

(3) السبكى : طبقات الشافعية 5 / 59 .

وبين أن فى ترتيبه إياها خللا ، ثم أجاب عنها وقابلها فى الحال بمثلها ودعا المدرس إلى حلها فتعذر عليه ذلك ، وكان الوزير حاضرا فأمه من مجلسه وأدناه إلى جانبه وسأله من أنت فأخبره أنه البيضاوى وأنه جاء فى طلب القضاء بشيراز فأكرمه وخلع عليه فى يومه ورده .

إنه فى وسعنا أن نتصور ما كان عليه ناصر الدين البيضاوى من قوة حافظة وشدة ذكاء ونباهة عقل ، وعمق تفكير جعلته يتحدى أكابر العلماء ويصل إلى حد تعجيزهم وإبكاتهم .

وفاته:

أجمعت كتب التراجم التى تعرضت لحياة البيضاوى على وفاته بمدينة تبريز ، حيث قضى الجزء الأخير من حياته ، إلا أنها اختلفت فى تحديد سنة وفاته، فتأرجحت بين تواريخ ثلاثة فقد ذهب الصفدى [1] . وابن كثير [2]. إلى أنه توفى سنة 685 هـ ، وذكر اليافعى [3] . سنة 692 هـ وأورد ابن العماد الحنبلى[4] عن ابن شهبة فى طبقاته أن السبكى والأسنوى ذكرا أنه توفى سنة 691 هـ .

ومن خلال استقرائنا لهذه الكتب تبين لنا أن اليافعى قد انفرد بهذا التاريخ ، وكذلك الأسنوى لأننا لم نعثر على تحديد لسنة وفاة البيضاوى عند السبكى فى طبقاته.

ويبدو أن الأقرب إلى الصحة من هذه التواريخ ، هو ما أورده الصلاح الصفدى ، وابن كثير ، ذلك أننا وجدنا ما يدعم هذا التاريخ فى ما رواه ابن العماد الحنبلى [5] . عن ابن شهبة فى طبقاته ، وابن كثير ، والكتبى ، وابن حبيب ، من

---

(1) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة 1 / 436 .

(2) أبو الفداء الحافظ ابن كثير : البداية والنهاية 13/ 309 .

(3) اليافعى : مرآة الجنان وعبرة اليقظان 4 / 220 .

(4) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب 5 / 392 .

(5) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب 5 / 392 .

الفصل الثانى

مؤلفاته (مع دراسة خاصة للطوالع)

مؤلفاته :

يكاد يكون الإجماع حاصلا لدى أصحاب كتب التراجم ـ الذين اعتنوا بآثار البيضاوى ـ على أن له تصانيف عديدة ومتنوعة ، إلا أنهم اقتصروا على ذكر البعض منها .

وقد أوردنا هذه التآليف التي ذكروها حسب موضوعاتها لأنه ليس في إمكاننا أن نرتبها ترتيبا تاريخيا لافتقارنا إلى تواريخ تأليفها .

أولا : التفسير:

يعد البيضاوى من كبار المفسرين[1] . فى العالم الإسلامى ويعد كتابه (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) من مؤلفاته المشهورة [2] . ولا غرابة فى ذلك ، إذ أن البيضاوى قد أقبل على تفسير القرآن فى آخر حقبة من حياته ، حقبة الاستقرار فى تبريز بعد أن استكمل ثقافته الإسلامية فجاء تفسيره متوّجا لجميع أعماله .

ويرى الشيخ محمد الفاضل بن عاشور أن تأليف تفسير البيضاوى كان فى النصف الثانى من القرن السابع الهجرى بمدينة تبريز ، واعتمد فيه على التفسير الكبير للفخر الرازى المعروف (بمفاتيح الغيب) ، و(تفسير الكشاف) للزمخشرى [3] . حتى إن تفسيره اشتهر بمختصر الكشاف [4] .

ومما يدل على قيمة هذا التفسير ، أن شروحا كثيرة قد كتبت عليه ، واهتمت إما بالمؤلف كله أو بقسم منه ، فقد ذكر بروكلمان من هذه الشروح ثلاثة وثمانين

---

(1) الدكتور زادة شفيق : تاريخ الأدب الفارسى ص 198 .

(2) المرجع السابق والصفحة نفسها : انظر كذلك ما أورده طاش كبرى زادة فى مفتاح السعادة عن الأسنوى فى شأن هذا الكتاب 1 / 436 .

(3)محمد الفاضل بن عاشور : التفسير ورجاله ص 134، وذهب الدكتور محسن عبد الحميد إلى نفس الرأى فاعتبر تفسير البيضاوى مختصرا لتفسيرى الزمخشرى والرازى ، أخذ من الأول بالدرجة الأولى المسائل اللغوية والبيانية واعتمد على الثانى بالدرجة الأولى فى الأمور الكلامية ، انظر كتابه : الرازى مفسرا ص 188 .

(4) انظر السيوطى : بغية الوعاة 2 / 50 .

شرحا [1] . كما ذكر كتابين اهتما بما علق بالكتاب من آراء اعتزالية وهما : كتاب (الإتحاف بتمييز ما تبع فيه البيضاوى صاحب الكشاف) ، و(كشف الأقوال المبادلة فى سبك كلام البيضاوى لمذهب المعتزلة) [2] .

وآخر ما كتب عليه من الحواشى حاشيتان كتبتا فى القرن الحادى عشر ، إحداهما بلاهور عاصمة بلاد البنجاب من الباكستان الغربية لعبد الحكيم السيالكوتى ، والثانية لشهاب الدين الخفاجى المصرى [3] .

ثانيا :التوحيد :

1 ـ طوالع الأنوار من مطالع الأنظار :

يقول فيه السبكى : هو أجلّ مختصر فى علم الكلام [4] . وقد اعتنى به العلماء بداية من أواخر النصف الأول من القرن الثامن الهجرى حتى النصف الثانى من القرن العاشر فصنفوا عليه شروحا ذكر منها مثلا كاتب جلبى فى كشف الظنون [5] . ثلاثة عشر شرحا كاملا مع شرحين على الديباجة وحدها ، أحدهما لجلال الدين الدوانى ، والآخر للمولى خواجة زادة بالإضافة إلى الحواشى والتعليقات .

وأهم هذه الشروح شرح أبى الثناء شمس الدين الأصفهانى [6] . (المسمى الأنظار على طوالع الأنوار) ألفه للملك الناصر محمد بن قلاوون .

2 ـ مصباح الأرواح :

وهو مرتب على مقدمة وثلاثة كتب أوله : الحمد لله الأول قبل كل

---

(1) بروكلمان : تاريخ الأدب العربى الملحق الأول ص 738 و 741 ، الطبعة الألمانية .

(2) المرجع السابق نفسه 1 / 741 و 1 / 532 ـ 533 .

(3)محمد الفاضل بن عاشور : التفسير ورجاله ص 144 / 145 .

(4) انظر : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلى 5 / 393 .

(5) حاجى خليفة : كشف الظنون 2 / 1116 .

(6) هو محمد بن أبى القاسم بن محمد الأصفهانى ولد بأصبهان سنة 674 هـ . انظر : مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة 2 / 1704 و1705 .

موجـود [1] . وعليه شرح للقاضى عبد الله محمد الفرغانى التبريزى المعروف بالعبرى العبيدلى [2] . وتوجد منه نسـخة مخطـوطة بالأسـكوريال [3] . تحت عدد 12151 .

3 ـ منتهى المنى فى شرح أسماء الله الحسنى :

ثالثا : الفقه :

الغـاية القصـوى فى دراية الفتـوى فى فـروع الشافـعيـة والمعروف بمختـصـر الوسيط، وهو مختصر من كتاب (الوسيط المحيط بأقطار البسيط) للإمام أبى حـامد الغزالى ، وعليه شروح منها شرح الشيخ عبد الله بن محمد الفرغانى العبيدى [4] .

رابعا : أصول الفقه :

1 ـ منهاج الوصول إلى علم الأصول وهو مخـتصر من الحاصل للأرموى ، والحاصل بدوره مأخوذ من المحصول للفخـر الرّازى الذى استمد من كتابين هما : المستصفى للغزالى ، والمعتمد لأبى الحسين البصرى [5] .

ويصفه طاش كبـرى زادة بأنه كتاب نفيس وعليه شروح أهمهـا شرح السيد العبرى [6] .

2 ـ شرح على المنهاج .

3 ـ شرح على مختصر ابن الحاجب فى الأصول المسمى .

(منتهى السـؤال والأمل فى علمى الأصول والجـدل سماه (المرصـاد) وقد ذكره البيضاوى فى تفسيره [7] .

---

(1) حاجى خليفة : كشف الظنون 2 / 1704 و 1705 .

(2) المصدر السابق نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) المخطوطات العربية بالأسكوريال 1 / 1884 .

(4) حاجى خليفة : كشف الظنون 2 / 1192 .

(5) المصدر السابق نفسه 2 / 1878 .

(6) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة 2 / 192 .

(7) البيضاوى : أنوار التنزيل وأسرار التأويل 3 / 84 .

4 ـ شرح المنتخب فى الأصول للإمام فخر الدين .

خامساً : المنطق :

شرح المطالع :

سادسا . الحديث :

شرح مصابيح السنة للبغوى [1] . ويسمى أيضًا (تحفة الأبرار) [2] .

سابعا . النحو :

مختصر كافية ابن الحاجب المسمى (لب الألباب فى علم الإعراب) وقد شرحه محمد بن بير علي بيركلي وسماه (امتحان الأذكياء) [3] .

ثامنا . التاريخ :

تظام التواريخ ، وهو كتاب فى خلاصة حوادث التاريخ كتبه بالفارسية [4] .

تاسعا . علوم متنوعة :

رسالة فى موضوعات العلوم وتعاريفها [5] .

تعريفات العلوم [6] .

---

(1) هو الإمام حسين بن مسعود الفراء البغوى الشافعى توفى سنة 516 هـ ، انظر : كشف الظنون لحاجى خليفة 2 / 1698 .

(2) انظر : معجم المؤلفين لعمر رضا كحّالة 6 / 97 .

(3) انظر : معجم المطبوعات العربية ليوسف إليان سركيس ص 618 .

(4) انظر : تاريخ الأدب الفارسى لرضا زادة شفيق ص 198 .

(5) لم يرد ذكر هذه الرسالة فى كتب التراجم المتقدمة ، وأول من ذكرها إسماعيل باشا البغدادى فى (هدية العارفين) 1/ 462 و 463 ، ثم ذكرها بروكلمان فى الملحق الأول من كتابه (تاريخ الأدب العربى ص 742 ، ومن بعده خير الدين الزركلى فى الأعلام 4 / 248 .

(6) لم يذكر هذا المؤلّف إلا بروكلمان فى (تاريخ الأدب العربى) الملحق الأول ص 742 ثم ذكر فى فهرست المخطوطات العربية لجامعة الدول العربية تحت مادّة : معارف متعددة ص 565 ، ولعل هذا المؤلّف هو نفسه المعروف باسم (رسالة فى موضوعات العلوم وتعاريفها) .

دراسة خاصة
لطوالع الأنوار

دراسة خاصة لطوالع الأنوار

إن حديثنا عن (طوالع الأنوار) [1] . وتنزيله فى مساره التاريخى بالنسبة لكتب المدرسة الأشعرية السابقة أو اللاحقة عليه ، يقتضى منّا أن نتحدث عن علم الكلام الإسلامى فى بعض قرائنه التاريخية بداية من انتصار الأشعرية على يد مؤسّسها ، وبانى أصولها أبى الحسن الأشعرى ، الذى وقف عليه أحد أتباعه ، ابن عساكر (توفى سنة 571 هـ ـ 1175 م) ـ إحياء لذكراه ـ كتابا كلّه ثناء وتمجيد لعبقريته .

ولد أبو الحسن الأشعرى سنة 260 هـ ـ 871 م وتوفى سنة 324 هـ ـ 935 م فى البصرة حيث كان النشاط العلمى قد بلغ أشدّه فى أواخر القرن التاسع الميلادى .

وكان معتزلىّ النشأة إذ لازم الشيخ أبا على الجبّائى ـ أحد كبار المعتزلة ـ مدة طويلة حسب ما ترويه المصادر باختلاف أنواعها : فقد قضى أربعين سنة على مذهب الاعتزال .

ولا شك أنه كان لهذه المدة تأثير كبير على تفكير الشيخ ، وقد بدا هذا التأثير حيا فى تمسكه بسلاح المعتزلة الذين أصبحوا خصومه فيما بعد ، فقد تمسّك أبو الحسن بالجدل والمناظرة وتقرير الأصول على أساس من الأدلة العقلية ، خلافا لما كان يتمسّك به السّلف من أن مكالمة أهل البدع ومناظرتهم خطأ وسفه [2] .

وليس غريبا أن تبقى روح الاعتزال لدى الأشاعرة الذين جاؤوا بعد إمام المذهب ، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ زهدى جار الله [3] .

---

(1) اعتمدنا فى دراستنا لكتاب (الطوالع) على المخطوطة التى توجد بالمكتبة الوطنية بالعطّارين برقم 14435 .

(2) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ص 99 .

(3) زهدى جار الله : المعتزلة ص 254 .

ويحدثنا ابن خلدون فى (المقدمة) عن أتباع الشيخ فيقول : (وكثر أتباع الشيخ أبى الحسن الأشعرى واقتفى طريقته من بعده تلاميذه كابن مجاهد وغيره ، وأخذ عنهم القاضى أبو بكر الباقلانى فتصدر للإمامة فى طريقتهم وهذّبها ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلّة والأنظار ، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين ، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلّتهم ، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية فى وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلّة عليها ، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ، وجملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية [1] .

ويضيف ابن خلدون بأن هذه الطريقة التى برزت مع أبى بكر الباقلانى ، واستخدمت مفاهيم فلسفية لإقامة المقدمات العقلية التى عليها تتوقف الأدلّة الإيمانية فى علم الكلام ، لم تكن تعتمد على أدلّة وبراهين مقنعة لأن معيار العلم ، وهو المنطق ، لم ينتشر بعد بكثرة فى تلك البيئة التى عاش فيها الباقلانى ، وإن ظهر منه بعض الشىء فإن المتكلّمين آنذاك لم يأخذوا بها لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع .

وجاء بعد القاضى أبى بكر الباقلانى إمام الحرمين الجوينى وسلك نفس الطريقة إلا أنه عدل عمّا ذهب إليه الباقلانى من أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول [2] .

ثم جاء المتأخرون الذين اعتمدوا المنطق ، وبينوا أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول ، وصارت هذه الطريقة مباينة لطريقة المتقدمين وسميت بطريقة المتأخرين .

---

(1) ابن خلدون : المقدمة ص 429 .

(2) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه 2 / 52 .

وأول من اعتمدها ـ فى نظر ابن خلدون ـ الغزالى [1] .

ثم سار على نفس المنهاج الذى تبعه حجة الإسلام الإمـام ابن الخطيب كما يسميه ابن خلدون ـ وهو فخر الدين الرازى ـ .

وجاء من بعدهمـا من أوغل فى مخالطة كتب الفلسفة حـتى التبس عليهم ـ فى نظر ابن خلدون ـ شأن الموضوع فـى العلمين فحسبـوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما [2] .

ونظر هؤلاء المتـأخرون من المتـكلمين فى أغلب المواضيع التى بحث فـيهـا الفـلاسفـة ، إلاّ أن غايتـهـم من النظر فيـها تخـتلف عن غاية الفـلاسفـة ، ذلك أن المتكلمـين ، لما كانوا يـستـدلّون على وجود واجب الوجـود بما يحـتوى عليـه هذا العـالم من كـائنات التـجأوا إلى النظـر فى أقسـام الموجـودات ، وعـرّفوا الجـوهر والعرض والجسم .

ولئن كان الفـلاسفة ينظرون إلى الجسم من حـيث كونه متحـركا أو ساكنا ، فإن المتكلمـين نظروا فيه من حيث دلالتـه على الفاعل ، كما أن نظر الفـلاسفة فى

---

(1) ذهب بعض الباحثين المعاصرين كالدكتور محمد يوسف موسى إلى أن الغزالى نفسه قد أفاد من كتاب الإرشاد لإمام الحرمين الجـوينى فى رده على الفلاسفة فى المسـائل التى أخذها عليهم فى كتـابه (التهافت) وبذلك لا يكون ـ فى نظر الدكتور محمد يوسف موسى ـ حجّة الإسلام أول من أدخل فى مصنفاته فى علم الكلام الرد على ما ذهب إليه الفلاسفة ولا يتفق والدين فى رأيه ، انظر : مقدمة كتاب (الإرشاد) للجوينى .
ويرى الدكتور إبراهيم مدكور أن إمام الحرمين قد مهد لطريقة المتأخرين التى وقع فيها الخلط بين علم الكلام ، والفلسفة . انظر كتابه : (فى الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيقه ـ 2 / 52 .
كما يـذهب لويس غارديه والأب قنواتى إلى أن إمام الحرمـين لا يبدو زعيم المتـأخرين وإنما هو بين بين . انظر كتابهما : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحيّة 1/ 130 .
وفى رأيى أن ابن خلدون مصيب إذا ما اعتبرنا أن حـجة الإسلام أبا حامد الغزالى هو أول من عول على علوم المنطق واسـتخدمـها كـمقدمـة لعلم الكلام ، ذلك أن ابن خلدون ـ فى نظرى ـ لم ينف اشـتمـال طريقة المتكلمين المتقدمين على ردود على ما ذهب إليه الفلاسفة .

(2) المقدمة ص 430 .

الإلهيـات ، إنما هو نظر فى الوجود المطلق ، ومـا يقتـضيه لذاته ، فـى حين أن نظر المتكلمين فى الوجود من حيث إنه يدل على الموجد [1] .

ويؤكد ابن خلدون اختلاط المسائل العقدية بالمـسائل الفلسفية عند المتأخرين من الأشـاعرة ، بل يذهب إلى حـد الجـزم بأن مسـائل الكلام قـد التبـست عندهم بمسائل الفلسفة ويضرب على ذلك مثـلا هو (الطّوالع) لقاضى القضاة البيضاوى إذ يقول : (ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسـفة بحيث لا يتميـز أحد الفنين من الآخر ولا يحصل علـيه طالبه من كتبهم كمـا فعله البيضاوى فى " الطـوالع " ومن جاء بعده من علـماء العجم فى جميع تآليفهم) [2] .

ويرى الـزركـــان [3] . أن البـيضـاوى قد تأسّـى بكتاب الرازى (المبـاحث المشـرقيـة) ، الذى هو كـتاب فلسـفـة أكثـر منه كـتاب كـلام ، الشىء الذى أدّى بالمتأخرين إلى النسج على منواله فجاءت كتبهم ملأى بالفلسفة .

والواقع أن الرازى نفسـه ـ حتى فى كتابه (المحـصل) قد تفلسف لديه علم الكلام تفلسـفـا تاما ، وإنّـا لندرك ذلك من خلال اطـلاعنا على الكتـاب ، فالجـزء المخـصص للعلم العقـدى قـد سيق دفـعا نحـو خاتمـة الكتاب ، فى حـين أن ثلاثة أرباعه تتعلق بمسـائل تعود إلى المنطق الأرسطى ، وإلى الطبيعيـات ، كالخوض فى حقيقة الجوهر ، والعرض ، والجسم إلى غير ذلك من مواضيع علم الطبيعة .

(1) المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها .

(2) المصدر السـابق نفسه والصفـحة نفسـها . وقد وافق ابن خلدون فى هذا الرأى مـاكدونلد الذى يرى بأن مرحـلة جديدة فى علم الكلام قـد سجّلت من طـرف البيـضاوى الذى مـزج بين علم الكلام والفلسـفة بحيث أصبح أحد العلمـين لا ينفك عن الآخر ، انظر كتابه Development of Moslim Theology ص 240 / 11. وأكد لويس غارديه والأب قنواتى أن الذين جاؤوا بعد الغزالى والرازى من المتأخرين لا يمكن أن نعد كتبهم فى تاريخ علم الكلام بل هى إلى الفلسفة أقـرب ، انظر كتابهما : (فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية 1 / 135 .

(3) محمد صالح الزركان : فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 614 .

والذى نريد أن نخلص إليه أن (طوالع الأنوار) للبيضاوى يعد وليد تلك البيئة التى امتزجت فيها عناصر الحكمة بعناصر الشريعة حتى أصبح من الصعب على الباحث أن يميّز بينهما .

ولنأت الآن إلى بيان تصميم الكتاب والكشف عن موضوعاته لنقف عن كثب على هذه الحقيقة التى اتصفت بها كتب الأشاعرة المتأخرين ، والمتمثلة فى التداخل بين مسائل الفلسفة ، ومسائل علم العقائد .

افتتح البيضاوى كتاب (الطوالع) بخطبة ـ كانت بمثابة التقديم ـ حمد فيها الله وأثنى عليه ، وصلّى على رسوله ، وقد ضمّنها معظم مطالب أصول الدين من إثبات الصانع وصفاته ، ونعوت جماله من وجوب الوجود ، والبقاء ، وامتناع العدم ، والفناء ، والوحدانية ، والقدرة ، والتدبير ، والقضاء والقدر ، والإعادة ، والإبداء ، والنبوة ، براعة للاستهلال [1] .

وقد تعرض البيضاوى فى هذه الخطبة إلى بيان شرف علم أصول الدين من حيث موضوعه وما يتعلق به فهو الكافل بإظهار صفات الذات واللاهوت ، وصفات الأفعال وهو الذى يطلعنا على الغيبيّات التى لا تدركها العقول والحواس .

وبعد أن أبان فضل هذا العلم ، تطرق إلى الحديث عن مميزات الكتاب ، فذكر أنه احتوى على نفائس الأدلّة العقلية وخيار الحجج النقلية ، ورغم وجازة لفظه ، فهو يشتمل على مباحث فى النظر ومباديه والممكنات ، ومباحث فى الإلهيات ، والنبوة والإمامة .

وعرّفنا البيضاوى باسمه وهو (طوالع الأنوار من مطالع الأنظار) ثم انتقل إلى الحديث عن تصميمه ، فأوضح أنه مرتب على مقدمة وثلاثة كتب .

---

(1) أبو الثناء شمس الدين الأصفهانى : مطالع الأنظار ص 5 .

وجاءت المقدمة مشتملة على أربعة فصول [1] . الأول فى المبادئ أو المسائل العامة ، وتعرض فيه البيضاوى إلى نوعين من الأفعال العقلية هما : التصوّر والتصديق .

وجعل الفصل الثانى متعلقا بالأقوال الشارحة ، وقسمه إلى ثلاثة مباحث تناول فيها شروط المعرّف وأقسامه وبيان ما يعرّف ويعرّف به ، أما الثالث فقد خصصه للحجج والأدلة ، وهو بدوره يشتمل على ثلاثة مباحث ، أولها فى أنواع الحجج ، وثانيها فى القياس وأصنافه ، وثالثها فى مواد الحجج .

وتحدث فى الفصل الرابع عن أحكام النظر وذكر فيه أيضًا ثلاثة مباحث : أحدها فى كون النظر الصحيح يفيد العلم ولا حاجة إلى معلّم ، أما الثانى فقد بين فيه أنه كاف فى معرفة الله تعالى ، وتعرض فى المبحث الثالث إلى وجوب النظر .

ومما تجدر ملاحظته أن البيضاوى لم يعقد فصلا للحديث عن النظر الفاسد وهل يفيد علما أو لا ، كما فعل الرازى من قبله فى (المحصل) أو إمام الحرمين الجوينى فى (الإرشاد) .

ونلمس فى هذه المقدمة الخاصة بالنظر تأثر البيضاوى بسابقيه فى فن المنطق ، فلا شك فى أنه قد اطّلع على كتب الغزالى فى المنطق - سواء منها (معيار العلم فى فن المنطق) أو (مقاصد الفلاسفة) أو كتب من أخذ عن الغزالى كالفخر الرازى - إذ نجده يكاد يستعمل أحيانا نفس العبارات التى وردت فى مؤلفات حجة الإسلام .

ويقول الغزالى فى (معيار العلم فى فن المنطق) معرفًا القياس : وحدّ القياس أنه قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر اضطرارا [2] .

---

(1) انظر : طوالع الأنوار : مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس برقم 14435 الورقات : من 2 إلى 9 .

(2) أبو حامد الغزالى : معيار العلم فى فن المنطق ص 98 .

ويقول البيضاوى فى تعريفه له : (القياس قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر) [1] .

وبعد هذه المقدمة التى ضمت مباحث تعلقت بالنظر انتقل البيضاوى إلى الكتاب الأول ، وهو يبحث فى الممكنات أو الطبيعيات [2] .

وقد قسمه إلى ثلاثة أبواب ، وعنون للباب الأول بقوله : (الباب الأول فى الأمور الكلية ، وضمّنه ستة فصول : تناول فى الأول منها تقسيم المعلومات إلى موجود ومعدوم ، وقسم ثالث قال به المعتزلة ، وبعض الأشاعرة من بعدهم وهو الحال .

وعرض فى الفصل الثانى إلى مفهومى الوجود ، والعدم ، وقد اشتمل هذا الفصل على خمسة مباحث : الأول فى تصور الوجود ، الثانى فى كونه مشتركا ، الثالث فى كونه زائدا على الماهية فى الواجب والممكن معا ، الرابع فى أن المعدوم ليس بثابت ، والخامس فى مفهوم الحال .

وخصص البيضاوى الفصل الثالث للحديث عن الماهية وذكر فيه ثلاثة مباحث : الأول فى نفس الماهية ، الثانى فى أقسامها ، الثالث فى التّعيّن .

وأما الفصل الرابع فقد تناول فيه مفاهيم الوجوب والإمكان والقدم والحدوث ، وخصّه بخمسة مباحث : الأول : فى أنها أمور عقلية لا وجود لها فى الخارج ، الثانى : فى أحكام الوجوب لذاته ، الثالث : فى أحكام الإمكان ، الرابع : فى القدم ، الخامس : فى الحدوث .

وجاء الفصل الخامس يبحث فى الوحدة والكثرة ، وذكر فيه البيضاوى ثلاثة مباحث : أولها : فى حقيقة الوحدة والكثرة ، وثانيها فى أقسام الوحدات ، وثالثها : فى أقسام الكثرة .

---

(1) انظر : متن الطوالع بمطالع الأنظار للأصفهانى ص 39 .

(2) انظر : طوالع الأنوار ، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس ، الورقات : من 9 إلى 38 .

ووقف البيضاوى الفصل الأخير على مفهوم السببية أو العلة والمعلول ، وقد اشتمل على أربعة مباحث ، تناولت أقسام العلة ، وتعدد العلل والمعلولات ، والفرق بين جزء المؤثر وشرطه، وفى أن الشىء الواحد هل يكون قابلا وفاعلا معا.

أما الباب الثانى من الكتاب الأول فى (الممكنات) فقد كان موضوعه حول الأعراض ، وأورد فيه البيضاوى أربعة فصول : الأول : فى المباحث الكلية ، والثانى : فى مباحث الكم ، والثالث : فى الكيف ، والرابع : فى الأعراض النسبية .

وجاء الفصل الأول منه مشتملا على خمسة مباحث : أولها فى تعدد أجناس الأعراض ، وثانيها : فى امتناع الانتقال عليها ، وثالثها فى قيام العرض بالعرض ، ورابعها فى بقاء الأعراض ، وخامسها فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين .

أما الفصل الثانى فقد ضم خمسة مباحث فى الكم :

1ـ فى أقسام الكم . 2 ـ الكم بالذات وبالعرض . 3 ـ فى عدمية هذه الكميات . 4 ـ فى الزمان . 5 ـ فى المكان .

وكان مدار الفصل الثالث حول مقولة الكيف وحصرها فى أقسام أربعة : الكيفيات المحسوسة ، والكيفيات النفسانية ، والكيفيات المختصة بالكميات ، والكيفيات الاستعدادية والتى يعبر عنها أيضًا بالاستعدادات .

وعرض البيضاوى للحديث عن الكيفيات المحسوسة فى ستة مباحث :

1ـ فى أقسامها . 2 ـ فى تحقيق الملموسات . 3 ـ فى تحقيق المبصرات . 4ـ فى تحقيق المسموعات . 5 ـ فى تحقيق الطعوم . 6 ـ فى تحقيق المشمومات .

ولما فرغ البيضاوى من القسم الأول المتعلق بالكيفيات المحسوسة ، شرع فى القسم الثانى الخاص بالكيفيات النفسانية وهى :

الحياة ، والصحة ، والمرض ، والإدراك ، وما تتوقف عليه الأفعال كالقدرة والإرادة ، وبيّن هذه الكيفيات فى خمسة مباحث :

1- الحياة . 2 - الإدراكات . 3 - القدرة والإرادة . 4 - اللّذة والألم .

5 - الصحّة والمرض .

واعتنى البيضاوى فى القسم الثالث من مقولة الكيف بالكيفيات المختصة بالكميات ، والملاحظ أنه لم يفرّعها إلى مباحث كما فعل بالنسبة للقسمين السابقين .

وتحدث فى القسم الرابع عن الكيفيات الاستعدادية التى سماها أيضًا بالاستعدادات .

وخصص الفصل الرابع للحديث عن الأعراض النسبية وهى السبع الباقية : الأين ، والإضافة ، ومتى ، والوضع ، والملك ، وأن يفعل وأن ينفعل ، وذكر فى هذا الفصل ثلاثة مباحث :

1 - فى هلية الأعراض النسبية أى وجودها . 2 - فى الأين .

3 - فى الإضافة .

وجاء الباب الثالث من الكتاب الأول متعلقا بالجواهر ، وأورد فيه رأى الفلاسفة الذين يطلق عليهم البيضاوى اسم الحكماء - وهى عندهم منحصرة فى خمسة : الهيولى ، والصورة ، والجسم ، والعقل ، والنفس ، كما أورد رأى المتكلمين وتقسيمهم الجوهر إلى ما يقبل القسمة كالجسم ، أو ما لا يقبلها وهو الجوهر الفرد .

وتنحصر مباحث هذا الباب فى فصلين :

الأول فى الأجسام ، والثانى : فى المفارقات . واشتمل الفصل الأول على خمسة مباحث :

1 ـ تعريف الجسم . 2 ـ فى أجزائه . 3 ـ فى أقسامه .

4 ـ فى حدوث الأجسام . 5 ـ فى تناهى الأجسام .

وجاء الفصل الثانى من الباب الثالث متعلقا بالمفارقات وذكر فيه سبعة مباحث :

1ـ فى أقسامها . 2 ـ فى العقول . 3 ـ فى النفوس الفلكية .

4 ـ فى تجرد النفوس الناطقة . 5 ـ فى حدوث النفس .

6 ـ فى كيفية تعلق النفس بالبدن . 7 ـ فى بقاء النفس .

واهتم البيضاوى فى الركن الثانى من الكتاب بمبحث الإلهيات الذى عنون له بقوله : (الكتاب الثانى فى الإلهيات)[1] وهو بدوره ينحصر فى ثلاثة أبواب :

الأول : فى ذاته تعالى ، والثانى : فى صفات واجب الوجود ، وأما الثالث ففى أفعاله جلّ جلاله .

واحتوى الباب الأول على ثلاثة فصول : خصص الأول : منها للعلم به تعالى ، والثانى : للتنزيهات ، والثالث : للتوحيد ، وقد اشتمل الفصل الأول على ثلاثة مباحث :

1ـ فى إبطال الدَّوَر والتسلسل . 2 ـ فى البرهان على وجود واجب الوجود.

3 ـ فى معرفة ذاته تعالى .

وجاء الفصل الخاص بالتنزيهات مشتملا على خمسة مباحث :

1 ـ إن حقيقته تعالى لا تماثل غيره . 2 ـ فى نفى الجسمية والجهة عنه .

3 ـ فى نفى الاتحاد . 4 ـ فى نفى قيام الحوادث بذاته .

5 ـ فى نفى الأعراض المحسوسة عنه .

---

(1) انظر المصدر السابق : الورقات من 38 إلى 54 .

أما الفصل الثالث الخاص بالتوحيد ، فلم يفرّعه البيضاوى إلى مباحث .

وبعد الانتهاء من الباب الأول الذى خصصه للحديث عن الذات الإلهية انتقل إلى الباب الثانى الذى تحدث فيه عن الصفات ، وذكر فيه فصلين : تعلق الأول : بالصفات التى تتوقف عليها أفعاله تعالى ، والثانى : بسائر الصفات .

وأحتوى الفصل الأول على أربعة مباحث :

1ـ فى القدرة . 2ـ فى أنه تعالى عالم . 3ـ فى الحياة . 4ـ فى الإرادة .

أما الثانى فقد ضمّ ستة مباحث :

1ـ فى السمع والبصر . 2ـ فى الكلام . 3ـ البقاء .

4ـ فى صفات أخر . 5ـ التكوين . 6ـ الرؤية .

واختص الباب الثالث من كتاب الإلهيات بالأفعال .

والملاحظ أن البيضاوى لم يقسم الباب كعادته إلى فصول ، والفصول إلى مباحث ، بل قسمه إلى ست مسائل :

الأولى : فى أفعال العباد ، والثانية : فى أنه تعالى مريد للكائنات ، والثالثة فى التحسين والتقبيح ، والرابعة فى أنه تعالى لا يجب عليه شىء ، والخامسة : فى أن أفعاله لا تعلل بالأغراض ، والسادسة : فى الغرض من التكليف .

وتجدر الإشارة فى خصوص هذا الباب إلى أن البيضاوى اتبع الرازى فى تقسيمه المواضيع إلى مسائل [1] .

وصرف البيضاوى اهتمامه فى الكتاب الثالث[2] . إلى نظرية النبوة وما يتعلق بها وقسمه إلى ثلاث أبواب :

---

(1) انظر : كتاب الرازى (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) .

(2) انظر : طوالع الأنوار ، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس برقم 14435 . الورقات من 54 إلى 72 .

تناول فى الباب الأول : مسألة النبوة ، وفى الثانى : قضايا الحياة الآخرة كالحشر والجزاء ، أما الباب الثالث : فقد خصصه للإمامة .

ولم يقسم البيضاوى كعادته الباب الأول إلى فصول بل ضمنه ستة مباحث:

1ـ فى ضرورة النبوة أو احتياج الإنسان إلى النبى . 2 ـ فى إمكان المعجزات . 3 ـ فى نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام . 4 ـ فى عصمة الأنبياء . 5 ـ فى تفضيل الأنبياء على الملائكة . 6 ـ فى الكرامات .

ولما فرغ من الباب الأول شرع فى الباب الثانى الخاص بالحشر والجزاء ولم يقسمه هو الآخر إلى فصول ، بل ذكر ثمانية مباحث :

1ـ فى إعادة المعدوم . 2 ـ فى حشر الأجساد . 3 ـ فى الجنة والنار . 4 ـ فى الثواب والعقاب . 5 ـ فى العفو والشفاعة لأصحاب الكبائر . 6 ـ فى إثبات عذاب القبر. 7ـ فى سائر السمعيات . 8 ـ فى الأسماء الشرعية .

واهتم البيضاوى فى الباب الثالث من الكتاب الثالث فى النبوة بنظرية الإمامة ، وقسمه بدوره إلى خمسة مباحث :

1 ـ فى وجوب نصب الإمام . 2 ـ فى صفات الأئمة . 3 ـ فيما تحصل به الإمامة . 4 ـ فى إقامة الدليل على أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر رضي الله عنه . 5 ـ فى فضل الصحابة .

وللزيادة فى الوضوح نضع التصميم العام الآتى للكتاب :

تمهيد.النظر:

1ـ المبادئ العامة . 2 ـ الأقوال الشارحة . 3 ـ الحجج . 4 ـ أحكام النظر .

الكتاب الأول ـ الممكنات :

الباب الأول.الأمور الكلية :

1ـ فى تقسيم المعلومات . 2 ـ فى الوجود والعدم . 3 ـ فى الماهية .

4 ـ فى الوجوب والإمكان والقدم والحدوث . 5 ـ الوحدة والكثرة .

6 ـ العلة والمعلول .

الباب الثانى : الجواهر :

1ـ فى مباحث الأجسام . 2 ـ فى المفارقات .

الكتاب الثانى ـ الإلهيات :

الباب الأول : فى ذات الله تعالى :

1ـ العلم به تعالى . 2 ـ التنزيهات . 3 ـ التوحيد .

الباب الثانى : الصفات :

1ـ فى سائـر الصفات التـى تتوقف عليـها أفعـاله تعالى : القـدرة ، العلم ، الحياة ، الإرادة .

2 ـ فى سائر الصفات : السمع والبصـر ، الكلام ، البقاء ، فى صفات أخر ، التكوين ، الرؤية .

الباب الثالث.الأفعال :

1ـ أفعال الإنسان كلها مخلوقة . 2 ـ الله مريد لكل الكائنات .

3 ـ التحسين والتقبيح . 4ـ فى أنه تعالى لا يجب عليه شىء .

5 ـ أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض . 6 ـ الغرض من التكليف .

الكتاب الثالث ـ النبوة وما يتعلق بها :

1ـ النبوة . 2 ـ الحشر والجزاء (الأخرويات) . 3 ـ الإمامة .

بعد عرضنا لتصميم الكتاب وموضوعاته ، حسبنا بعض الملاحظات لإبراز خصائصه .

يجب أولا الانتباه إلى التقسيم الرباعى الوارد فى هذا الكتاب ، وهو الذى نجده عند الغزالى فى كتاب (الاقتصاد) الذى يحتوى على تمهيدات وثلاثة أقطاب ، مع الإشارة إلى أن تمهيدات الغزالى تختلف عن التمهيد الذى جاء به البيضاوى فى (الطوالع) والذى خصص جزءا كبيرا منه للحديث عن الطبيعيات ، ذلك القسم الفلسفى الذى عدل عنه الغزالى لأنه يعدّه مخالفا للشرع والدين الحق ، فلا يجب أن نورده فى أقسام العلوم ، فى حين أننا نجد الغزالى يعد المنطق جزءا من الفلسفة داخلا فى علم الكلام ، لذلك نجده قد تحدث فى التمهيد الرابع من كتاب (الاقتصاد) عن مناهج الأدلة .

كما لا يفوتنا أن نلاحظ أن التقسيم الذى توخّاه البيضاوى فى (الطوالع) نجده عند الرازى فى (المحصّل) مع بعض الفوارق فى الاصطلاح .

فالنبوة وما يتعلق بها نجدها مسماة عند الرازى (بالسمعيات) وهى ـ كما لاحظ ذلك لويس غارديه والأب قنواتى ـ إلى الحق أقرب [1] .

ويختص الكتاب كذلك بتضخم حجم الجزء الفلسفى فيه ـ أعنى قسم الطبيعيات ـ لقد استخدم البيضاوى ـ كما لاحظ ذلك مؤلفا كتاب (فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية ـ أطر الرازى ووسّعها) [2] .

ومما يلفت الانتباه أيضًا أن تقسيم الصفات عند البيضاوى لم يقم على أساس التميز بين الإيجابية منها والسلبية ، بل قسمت إلى صفات تتوقف عليها أفعاله تعالى ، وسائر الصفات .

---

(1) لويس غارديه والأب قنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية ، ترجمة الدكتور صبحى الصّالح والأب الدكتور فريد جبر 1 / 302 .

(2) المرجع السابق نفسه والجزء والصفحة نفسهما .

كما أننا لا نجد فى الركن الأخير من الكتاب مسألة (الأحكام والأسماء) كما هو الشأن عند الفخر الرازى .

ولا يفوتنا كذلك أن نلحظ ما امتازت به بنية الكتاب من ضبط وتصميم بارزى المعالم ، ذلك أن البيضاوى قد ذكر لنا فى مستهل مؤلفه التصميم الذى سار عليه ، فقد قسم الكتاب إلى مقدمة وثلاثة كتب ، ولم يحد عن هذا التقسيم ، مع العلم أن الكتب قد أحكم تقسيمها إلى أبواب ، والأبواب إلى فصول ، والفصول إلى مباحث وقد كان البيضاوى من هذه الناحية أكثر ضبطا ، وأشد إحكاما وحرصا على تنفيذ خطته فى الكتاب من سلفه فخر الدين الرازى فى (المحصّل) [1] .

وهناك حقيقة أخرى تميز بها الكتاب ، وهى أن الجانب الفلسفى منه قد شغل أكثر من النصف ، حتى إن المتكلمين المتأخرين ـ كالسنوسى مثلا [2] . قد شنعوا على البيضاوى خلطه الفلسفة بعلم العقائد .

وقد أوضح لويس غارديه والأب قنواتى أن هذه التهمة الموجهة للبيضاوى ، تهمة ظالمة إن أريد بها أنه هو رائد هذا المزج بين الفلسفة وعلم العقائد إذ هو لم يتعدّ فى هذا الأمر إلى شىء إلا أن يكون توضيحا لما خلَّفه أسلافه [3] .

(1) انظر فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية 1 / 297 .

(2) السنوسى : أم البراهين وشرحها ص 69 / 70 .

(3) فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية 1 / 300 .

الباب الثانى

نظرية البيضاوى فى المعرفة

وآراؤه الطبيعية

الفصل الأول . نظريته فى المعرفة

الفصل الثانى . آرؤاه الطبيعية

الفصل الأول

نظرية البيضاوى فى المعرفة

الفصل الأول: في المعرفة

بعد تعرّضنا لحياة قاضى القضاة عبد الله بن عمر البيضاوى ، ودراستنا لمؤلفه الطوالع ، سنعكف على البحث فى آرائه الفلسفية والكلامية ، ولنبدأ بنظريته فى المعرفة .

يذهب لويس غارديه والأب قنواتى [1] . إلى أن البحث فى العلم والمعرفة بوجه عام ، قد أصبح جزءا من أجزاء المؤلفات فى علم الكلام مع عبد القاهر البغدادى (429 هـ) فى كتابه (أصول الدين) فى حين أن الدكتور إبراهيم مدكور [2] . يردّ بداية ذلك إلى أبى بكر الباقلانى (403 هـ) .

وفعلا ، فقد اهتم الأشاعرة الذين جاؤوا من بعد الباقلانى بهذا المبحث [3] . وصدروا به كتبهم الكلامية .

لقد آمنوا جميعا بإمكان قيام المعرفة الإنسانية واهتموا بالنظر فى طبيعتها ، وكيفية الحصول عليها ، وبحث مدى درجة اليقين فيها .

فقد وجدنا إمام الحرمين الجوينى (478 هـ) . يقول فى مستهلّ كتاب الإرشاد : (أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سنّ البلوغ أو الحلم شرعا ، القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدوث العالم [4] . ويعرف النظر

---

(1) لويس غارديه والأب قنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية 1/116 .

(2) انظر مقدمته للجزء الثانى عشر من كتاب (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) للقاضى عبد الجبار المعتزلى .

ولعل أول من أدخل مباحث النظر للرد على من أنكر ذلك هو أبو الحسن الأشعرى ، فقد ذكر ابن عساكر أن لأبى الحسن كتابا اسمه (الفصول) رد فيه على البراهمة واليهود ، والنصارى والمجوس ، وهو يحتوى على اثنى عشر كتابا أولها فى إثبات النظر وحجة العقل والرد على منكرى ذلك . انظر : تبيين كذب المفترى ص 128 ـ 129 .

(3) يندرج هذا المبحث عند المتكلمين تحت (مبحث النظر) وتطلق عليه الفلسفة العامة (نظرية المعرفة) .

(4) إمام الحرمين الجوينى : الإرشاد ص 3 .

بأنه ، الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن [1] . ويقسمه إلى قسمين : صحيح وفاسد .

وبهذا الاعتقاد فى إمكان قيام عرفان بشرى يرتكز على العقل ، يخالف الجوينى الحسيين فى إيمانهم بأن مدارك العلوم هى الحواس بل إنه لا يقف عند حد المخالفة إذ يتجاوز هذا الموقف السلبى ليرد عليهم ، ويبطل دعواهم فيما ذهبوا إليه ملزما إياهم بأن من قطع بفساد النظر ، وحصر العلم فى الحواس دون العقل ، أو شك فى كون النظر الصحيح يفضى إلى العلم ـ بعد أن نرشده إلى المسلك القويم فى استخدامه ـ لا يخلو حاله من أمرين : أولهما : أن حكمه بفساد النظر يناقض به دعواه فى كون العلوم محصورة فى الحواس ، إذ هو قد توصل إلى هذه النتيجة السلبية فى شأن النظر انطلاقا من النظر ذاته ، وبذلك يكون قد تمسك بنوع من النظر ، واعترف بكونه مؤديا إلى العلم ، وثانيهما : أنه معاند ومكابر بإصراره على دعواه المتمثلة فى أن النظر الصحيح لا يفيد علما .

وقد اهتم حجة الإسلام الغزالى بهذه المسألة ـ مسألة المعرفة والأدلة ـ فى كتاب (الاقتصاد) فى التمهيد الرابع الذى عنون له بقوله : (فى بيان مناهج الأدلّة التى انتهجناها فى هذا الكتاب ، لكنه لم يتوغل فيها بالقدر الذى سنجده من بعده عند الفخر الرازى فى (المحصل) قاصدا بذلك الاحتراز عن « المسالك الغامضة قصداً للإيضاح وميلا إلى الإيجاز واجتنابا للتطويل » [2] .

وقد أحال الغزالى كل من يريد التعمق فى معرفة مناهج الأدلّة ـ التى يصفها بكونها متشعبة ـ على كتابيه (محك النظر) و (معيار العلم) .

ويقدم الغزالى ثلاثة مناهج يستخدمها العقل ليحصل بها على العلم : الأول هو المسمى بمنهج السبر والتقسيم عند الفقهاء ، والمتكلمين أو الشرطى المنفصل

---

(1) المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها .

(2) أبو حامد الغزالى : الاقتصاد ص 78 .

عند المناطقة ، والذى يتمثل فى حصر القضية فى أمرين ثم إبطال أحدهما ليلزم ثبوت الآخر ، ويضرب الغزالى على ذلك مثلا : العالم إما حادث ، وإما قديم ، ومحال أن يكون قديما فيلزم ثبوت حدوثه .

الثانى هو منهج ترتيب أصلين على وجه آخر ومثاله ، كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، والعالم لا يخلو عن الحوادث ، فيلزم من الأصلين صحة القول بأن العالم حادث ، ويُعرَف هذا الدليل عند المناطقة بالشكل الأول من أشكال القياس الحملى .

ويتمثل المنهج الثالث فى الصنف الرابع من أصناف القياس المنطقى وصورته صورة القياس الحملى كما بين ذلك الغزالى فى (معيار العلم) [1] . وهو : أن لا نثبت دعوانا مباشرة بل ندّعى استحالة دعوى الخصم ، وأنه مفض إلى المحال ، وما يفضى إلى المحال محال ، وقدم حجة الإسلام مثلا ذلك : إن صح قول الخصم إن دورات الفلك لا نهاية لها ، لزم منه صحة قول القائل : إن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ، ومعلوم أن هذا الأمر محال ، فيعلم منه لا محالة أن المفضى إليه محال.

هذه هى ثلاثة مناهج فى الاستدلال تفضى إلى حصول العلم ، والعلم الحاصل عنها هو المدلول وازدواج الأصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل ، ودلالة الدليل تكمن فى العلم بوجه لزوم هذا المدلول من ازدواج الأصلين .

ويعرف الغزالى النظر بقوله : (وفكرك الذى هو عبارة عن إحضارك الأصلين فى الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر) [2] .

يذكرنا الغزالى فى تصوره لمفهوم النظر بما وجدناه عند إمام الحرمين [3] .

---

(1) الغزالى : معيار العلم ص 118 .

(2) الغزالى : الاقتصاد ص 80 .

(3) ليس غريبا أن يتأثر الغزالى بإمام الحرمين وقد كان من بين تلاميذه .

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه قول حجة الإسلام : (فإذن عليك فى درك العلم المطلوب وظيفتان إحداهما : إحضار الأصلين فى الذهن ، وهذا يسمى فكرا ، والآخر : تشوقك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين ، وهذا يسمى طلبا ، فلذلك قال من جرّد التفاته إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حدّ النظر أنه الفكر ، وقال من جرّد التفاته إلى الوظيفة الثانية فى حدّ النظر أنه طلب علم أو غلبة ظن ، ثم أضاف الغزالى قائلا : (وقال من التفت إلى الأمرين جميعا أنه الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن) [1] . دون أن يشير إلى أن صاحب هذا الرأى هو إمام الحرمين الجوينى .

إنّ ما جاء عند الرازى فى (المحصل) حول مباحث النظر وما يعرف فى الفلسفة العامة (بنظرية المعرفة) يتجاوز بكثير ما وجدناه عند الجوينى فى (الإرشاد) أو حجة الإسلام فى (الاقتصاد) كما أن الرازى قد بحث فيه مواضيع لم يتعرض إليها إمام الحرمين ولا الغزالى فى (الاقتصاد) ـ وإن كان قد تحدث عنها فى كتبه الخاصة بعلم المنطق ـ فبعض هذه المواضيع يتعلق بأفعال العقل من تصور وتصديق أو بموقف الرازى من التعليمية التى تجعل طريق العلم بالأخذ عن الإمام المعصوم .

واقتفى البيضاوى أثر أسلافه ، فاعتنى بدوره بمبحث النظر ، وخصص له مقدمة كتاب (الطوالع) [2] . التى مكنتنا من الاطلاع على آرائه فى نظرية المعرفة، والتى قصد من ورائها ـ كما ذهب إلى ذلك شارحه الأصفهانى [3] . الوقوف على البراهين العقلية المتألفة من مقدمات مأخوذة من الممكنات بالنظر فيها حتى يستطيع أن يثبت بها الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها .

---

(1) المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها .

(2) انظر متن الطوالع الموجود بمطالع الأنظار للأصفهانى ص 12 ـ 73 .

(3) الأصفهانى : مطالع الأنظار ص 19 .

تعرض البيضاوى فى هذه المقدمة إلى أفعال العقل التى يتم بها النظر ، وهى التصور والتصديق ، وعرف التصور بأنه تعقل الشىء وحده من غير حكم عليه : فهو محض إدراك معنى ما وذلك بتجريده عن أعراضه المحسوسة حتى يصبح معنى مجردا كليا .

والتصديق هو الحكم على الشىء بنفى أو إثبات ، فهو إذن يقتضى تصور معنيين والمضاهاة بينهما وإدراك ما بينهما من نسبة توافق أو اختلاف ، والحكم بهذا المعنى ينقسم إلى موجب وسالب وبذلك يتميز عن التصور الذى يسبقه بالضرورة.

وقد قسم كلا من التصور والتصديق إلى قسمين : بديهى : وهو الذى لا يتوقف إدراكه على نظر وفكر ، وكسبى : لا بدّ من التعقل لإدراكه ، فتصورنا للوجود والعدم وحكمنا بأن النفى والإثبات لا يجتمعان بديهى [1] . وتصورنا للجن والملك وتصديقنا بحدوث العالم وقدم الصانع كسبى .

ووقف البيضاوى على مفهوم النظر الذى يحصل به العلم فقال : « والنظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدى إلى استعلام ما ليس بمعلوم » [2] .

وانطلاقا من هذا التعريف يكون النظر متمثلا فى تلك الأفعال العقلية من تصور وتصديق ، ومما يزيد كلامنا تأكيدا قول البيضاوى نفسه : « وتلك الأمور المرتبة إن كانت موصلة إلى تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا ، وإن كانت موصلة إلى تصديق سميت حجة ودليلا » [3] .

---

(1) اعترض الأصفهانى على تعريف البيضاوى للتصديق البديهى ملاحظا بأنه قد يكون كل من طرفيه أى الموضوع والمحمول أو أحدهما كسبيا وبين أن الأولى أن يعرف التصديق البديهى بأنه « هو الذى لا يتوقف جزم على العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر » انظر مطالع الأنظار ص 15 .

(2) متن الطوالع الموجود بمطالع الأنظار ص 19 .

(3) المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها .

فـقد سـمى البيضاوى ما يؤدى إلى كشف التصورات معرفا أو قولا شارحا ـ وهو ما يسمـى كذلك بالحد أو الرسم ـ وما يفـضى إلى العلوم التصديقيـة حجة ودليلا ومن ذلك القياس والاستقراء والتمثيل [1] .

والبيضاوى بإثباته لوجود العقل من خـلال أفعاله قد آمن بإمكان قيام عرفان بشرى ، وحدّد مـوقفه من منكرى الحقـائق سواء منهم السوفسطائيـة اليونانية ـ أو بالأحرى (جورجياس) الذى ذهب إلى أنه لا وجـود لشىء وحتى إذا ما افترضنا وجوده فـلا يمكن لنا أن نعرفه لأن الفكر مـختلف عن الواقع ـ أو الحسـيين الذين ينكرون النظر ويتشـبثون بالنزعـة الحسيـة ، ويرون أنه لا يمكن أن ندرك إلا ما هو محسـوس ، أو ما يبدو فى النفس بوضوح ، وتميّـز كالبديهيـات ، أما خلاف ذلك من المعـارف التى يزعم الناس إدراكـها بطريق النظر والاستـدلال فإنهـا مختـلطة مشبوه فى صحتها وتتضارب فيها الأدلّة وتتكافأ البراهين .

وكأنى بالبيـضاوى فى الفصل الذى عقده حول الأقـوال الشارحة [2] . أراد أن يردّ على الحسييـن الذين ينقدون الحكم ، ويعرضون له تفسيـرا يرده إلى الحسية الاسمية ، إذ يرون فيه إسناد لفظ إلى لفظ مختلف عنه ، فمعرّف الشىء فى نظرهم هو المعرّف ذاته ، كأن نقول : (الإنسان إنسان) .

وينبههم البيضاوى إلى أن مـعرّف الشىء ينبغى أن يكون تصوره سابقا على المعرّف ، فنحن استطعنا أن نصل إلى الحكم عن طريق عملية عقلية هى التصور أو التجريد الذى به تمكنّا من إدراك النسبة بين الموضوع والمحمول .

والبـيضـاوى بإيمـانه بقـدرة العقل علـى تحصـيل المعـرفة ، قـد دحض آراء

---

(1) ساير البيضاوى مسايرة تامة فى هذه المسألة الإمام أبا حامد الغزالى فى كتابى (المقاصد) و (معيار العلم فى فن المنطق) انظر : مقاصد الفلاسفة ص 33 ـ 34 .

(2) انظر : متن الطوالع بمطالع الأنظار ص 21 / 22 .

التعليـمية [1] . التى تنادى بفكرة الإمام المعصوم الـذى يحتاج إليه الناس فى تلقى المعـارف وبيّن فسـادها ، وذلك أنه إذا علمنا أن العـالم ممكن وأن كل ممكن لابدّ له من سبب ، أدركنا أن العالم له سبب سواء كان هناك معلم أو لم يكن ، وهذا النوع من القياس هو فعل من أفعال العقل .

لقد آمن البيضاوى ـ كمـا سبق أن ذكرنا ـ بالمعـرفة العقلية فـراح يبحث فى أفـعـال العقـل التى توصلنا إلى المعلوم ، وهذه الأفـعـال تتلخص فى الاسـتـدلال بأشكاله الآتية :

---

(1) يفيدنا الأصفهانى بأن التـعليمية أو الإسماعيلية (وهى من فرق الشيـعة) يوجبون نصب الإمام ويحيلون خـلو زمـان من الأزمنة عن وجـود إمام مـعصـوم يهدى الناس إلى مـعرفـة الله تعالى ، ويعلمـهم طريق النجاة ، ويرشدهم إلى الخيـرات ، وينهاهم عن السيئات ، كما أنهم يعتـقدون بأن معرفة الله لا تكون إلا من قول معلم معصوم .

ويخبرنا الأصفهانى بأن هذه المقالة هى التى أدت إلى تسميتهم بالتعليمية ، وقد انقسموا إلى فرقتين :

فرقـة تجعل العقل قاصـرا عن معرفـة واجب الوجود أصلا ، والأخرى ترى فـيه القدرة على ذلك ، لكنه غـير مستـقل بهذه المعرفة ، بل لابد من إمـام يرشده إلى وجوه الأدلة : ونسبـة عقل الإمام بالنسبـة إلى عقول الناس بمثابة نسبة الشمس إلى الأبصار ، فهو الذى ينير لها الطريق .

وقد استدلّوا على ما ذهبوا إليه بوجهين :

الأول أن العقل لا يستطيع إدراك الحقيقة فى المسائل الإلهية لكثرة الشبـه ولوجود الاختلاف والاضطراب بين الناس فى مـذاهبهـم واعتـقاداتهـم ، فمن أجل ذلك كله وجـب الاحتكام إلى غـيـر العقل وهو الإمـام المعصـوم .

وأما الوجه الثانى فـيتمثل فى تضعيف الإسمـاعيلية لدور العقل إذ هو فى نظرهم لا يستقل بتـحصيل أضعف العلوم الإنسانية ، وإذا كانت حاله كذلك فمـا ظننا به فى أصعب العلوم ، وهو العلم المتعلق بمعرفة ذاته وصفـاته وأفـعاله تعـالى ، انظر مطالع الأنظار ص 71 / 72 راجع كـذلك مـا أورده الطوسى حـول التعليمية فى تلخيص المحصل بذيل المحصل للرازى ص 25 / 26 .

وقد تنبه أبو بكر بن العربى ـ منذ مـا يقارب القرن والنصف قبل ظهور البيضاوى ـ إلى مـا فى مذهب الباطنية من القول بالحلول فـقال : (وهذا ما ينبـغى أن تعلموا أنه راجع إلى القول بـالحلول) وبين الارتباط بين فكرة المعلم المعصوم ، والاعتقاد بالحلول ، انظر العواصم من القواصم ص 43 .

وقد بحث الأستاذ الدكـتور سامى النشار عن أصل فكرة الإمام المعصـوم فبين أن مصدرها سيـاسى اجتماعى يتمثل فى اعتقـاد الإسماعيلية فى أن مصدر السلطة هو الإمام وحـده ، وليس للأمة أو المجتمع دخل فى ذلك ، ومن ثم وجب اعتقاد العصمة فى شخصه ، انظر : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام 2 / 303 .

1ـ الاستدلال بالكلى على الجزئى وهو القياس .

2 ـ الاستدلال بالجزئى على الكلى وهو الاستقراء التام إن كان بجميع جزئياته ، والناقص إن لم يكن .

3 ـ الاستدلال بالجزئى على الجزئى ويسمى تمثيلا وقياسا عند الفقهاء كما يسمى بالسبر والتقسيم .

وقد أحال البيضاوى كل من يريد التوسع فى هذه الأدلّة على كتابه (منهاج الوصول إلى علم الأصول) كما فعل حجة الإسلام فى (الاقتصاد) عندما أحال على كتابيه (محك النظر) ، و (معيار العلم فى فن المنطق) .

وتناول البيضاوى بالدراسة النوع الأول من الاستدلالات المتمثل فى القياس وعرَّفه بأنه قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر [1] .

وقد بحث البيضاوى فى أصنافه وقسمه إلى استثنائى واقترانى ، والأول يشمل الشرطى المتصل والشرطى المنفصل ، أما الثانى : وهو الاقترانى فلم يذكر البيضاوى من أقسامه إلا الحملى .

والملاحظ أن البيضاوى أهمل الحديث عن بقية أصناف الاستدلال كالاستقراء والتمثيل وانتقل إلى الحديث عن مواد الحجج ، فبين أنها إما أن تكون عقلية وإما نقلية ، والعقلية إن كانت مقدماتها قطعية سميت برهانا أو دليلا ، وإن كانت ظنية أو مشهورة سميت خطابة وإمارة ، وإن كانت مشبهة بأحدهما سميت مغالطة .

ومن خلال هذا التحليل للحجج تتجلى لنا مراتب المعرفة عند ناصر الدين البيضاوى ، فمنها ما هو يقينى يقطع العقل والوحى بصحته ، ومنها ما هو ظنى يحكم العقل به مع تجويز نقيضه ، ومنها ما هو مشهور وهى القضايا التى اعترف بها الناس وأصبحت متداولة بينهم .

---

(1) متن الطوالع بمطالع الأنظار ص 39 .

وبالإضافة إلى ثقته الكاملة فى العقل ، نجد البيضاوى يثق أيضًا فيما يسميه المشاهدات أو الحسيات ، وهى المعرفة التى نحصل عليها من طريق الحس بشرط أن يكون هذا الحس حس السمع الذى يسميه متواترات أو حس التجربة والمشاهدات والذى يسميه البيضاوى تجربيات كأن يشاهد ترتب شىء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق .

إننا هنا ـ مع البيضاوى ـ نجد أنفسنا فى ركن من أعظم أركان نظرية المعرفة وهو المتعلق بالبحث عن أصلها : هل العقل وحده مصدر المعرفة أو أننا نجد إلى جانبه الحس الذى ينبغى أن لا نستغنى عنه ؟

الحق أن البيضاوى يجعل العقل والحس معا مصدرين أساسيين للمعرفة ، فبالإضافة إلى أن هناك معارف يجزم بها العقل دون اللجوء إلى الحس ، فإن هناك معارف تأتينا عن طريق الحس الذى يعضده العقل ، ولنستمع إليه يقول فى شأن المتواترات ، وهى المعارف الحسية التى تأتينا عن طريق السمع : « والحس هو حس السمع مثل أن يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب وتسمى متواترات » [1] . كما يقول فى شأن التجربيات التى تأتى عن طريق المشاهدة والملاحظة ، « مثل أن يشاهد ترتب شىء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق وإلا لما كان دائما ولا أكثريا كترتب الإسهال على شرب السقمونيا وتسمى تجربيات » [2] .

---

(1) انظر : متن الطوالع بمطالع الأنظار ص 56 .

(2) المصدر السابق : الصفحة نفسها ، ومما يزيد ما ذهبنا إليه ـ من أن المعرفة عند البيضاوى حسية وعقلية ـ تأكيدا ما جاء على لسان حاله فى تفسير قوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ الآية 85 من سورة الإسراء يقول عبد الله بن عمر : « تستفيدونه (أى العلم) بتوسط حواسكم فإن اكتساب العقل للمعارف النظرية إنما هو من الضروريات المستفادة من إحساس الجزئيات ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما » ثم يضيف البيضاوى قائلا : ولعل أكثر الأشياء لا يدركه الحس ، انظر تفسيره 3 / 210 .

ويضم البيضاوى إلى المصدرين السابقين مصدرا ثالثا للمعرفة يتمثل فى الوحى ، وهو ما صح نقله ممن عرف صدقهم عقلا ، وهم الأنبياء عليهم السلام .

وتعد هذه المعرفة يقينية بشرط أن يكون النقل بالتواتر ، وأن نعلم عصمة رواة العربية لأن النقلى إنما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية .

وجدير بالملاحظة أن البيضاوى جعل الوحى بدوره متوقفا على العقل ، بمعنى أننا لا نستطيع أن نثبت صدق الأنبياء إلا بالعقل ، إذ به ندرك أنهم ادعوا الصدق وأظهروا المعجزة على وفق ما ادعوا ، وهذا يدل على صدقهم عقلا .

ونخلص من خلال ما تقدم إلى أنه لا غرابة فى أن آمن البيضاوى بقدرة العقل على تحصيل المعرفة ، فبوأه مكان الصدارة فيها ، ذلك أن القرآن الكريم قد احتوى على العديد من الآيات التى جاءت داعية إلى التدبر والتأمل فى ملكوت الله ، وكثيرا ما نعى القرآن على الناس إهمالهم استعمال العقل ، فوصفهم بالدواب أو هم أضل (1) .

وقد وصل الأمر بالبيضاوى - كغيره من الأشاعرة والمعتزلة - إلى اعتبار النظر فى معرفة الله واجبا ، خلافا للحشوية الذين ذهبوا إلى أن الدين يتلقى من القرآن ، والسنة ، ومعرفة الله بالدليل ليست واجبة ، بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع ، والمتصوفة الذين وإن التقوا مع الأشاعرة والمعتزلة فى كون معرفته تعالى واجبة إلا أنهم اختلفوا معهم فى الطريق الموصلة إلى هذه المعرفة ، فعندهم ، لا سبيل إلى معرفة البارى سبحانه إلا عن طريق الرياضة وتصفية الباطن (2) .

---

(1) جاء فى الآية 179 من سورة الأعراف قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ وقد ذكر الأستاذ عبد المجيد النجار أن المواطن التى حث فيها القرآن الكريم على التفكر والتدبر بلغت فى مادة (العقل) ثمانية وخمسين موطنا ، وفى مادة الفكر سبعة عشر موطنا وفى مادة (الألباب) ستة عشر ، وهذا غير مواد أخرى كالنظر والاعتبار والتدبر ، العقل ، والسلوك فى البنية الإسلامية ص 90 .

(2) الأصفهانى (مطالع الأنظار) ص 73 .

إن البرهنة على وجود الله بالدليل جعلت البيضاوى يبحث فى قيمة المعرفة التى يتوصل إليها العقل .

فأثبت أن العقل إذا اتبع طرق الاستدلال السليمة استطاع أن يحصل على المعرفة اليقينية ، كما أن هذه المعرفة قد تكون حسية ومعضدة بالعقل كما هو الشأن فى المتوترات والتجربيات ، وقد تكون عن طريق الوحى[1] الذى لا مندوحة له عن العقل ، إذ هو الذى يدلنا على صدق الأنبياء .

ولئن أجهد البيضاوى نفسه فى هذا المبحث الفلسفى وغير العقدى محاولة منه فى المحافظة على روح المذهب الأشعرى المتمثل فى التوفيق بين العقل والنقل ، فإنه يبدو لنا أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة وذلك بترجيحه كفة العقل على بقية مصادر المعرفة التى جعلها متوقفة عليه .

---

(1) جاء فى تفسير البيضاوى للآية 154 من سورة البقرة التى يقول فيها تعالى : ﴿ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون﴾ ، قوله (لا تشعرون) ما حالهم وهو تنبيه على أن حياتهم ليست بالجسد ولا من جنس ما يحس به من الحيوانات وإنما هى أمر لا يدرك بالعقل بل بالوحى ، انظر : أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1 / 201 .

الفصل الثانى
آراء البيضاوى الطبيعية

آراء البيضاوى الطبيعية

إن قضية (خلق العالم) من القضايا الكبرى التى شغلت بال الفلاسفة والمتكلمين ، وتباينت فيها آراء الفريقين ، فقد ذهب معظم الفلاسفة إلى القول بقدم المادة ، وبالتالى قدم العالم [1] .

وقد رأينا ، قبل أن نحدد موقف البيضاوى من هذه المسألة ، أن نعرض لمختلف المسالك فيها :

1 ـ المسلك المادى [2] .الذى يرى أصحابه أن المادة القديمة هى أصل الكون ، وبالتالى فالعالم قديم ومفسر لذاته ، وليس بحاجة إلى علة توجده ، ومن ثم فإن هذا التيار صادر فكرة القول بخلق العالم من عدم ، بل لم تكن هذه الفكرة موجودة أصلا عند الفلاسفة الطبيعيين اليونان .

2 ـ مسلك الحدوث الذاتى التلقائى أو الخلق المتصل والقدم الزمانى الذى يذهب أصحابه إلى القول بقدم العالم وفسروه بأن علة الفعل الإلهى إنما هو جوده وحكمته وقدرته [3] .

3 ـ المسلك الفلسفى الإسلامى[4] . الذى حاول ممثلوه التوفيق بين الدين

---

(1) كان القول بقدم العالم ـ من طرف الفلاسفة ـ وغيره من المسائل الأخرى كعلمه تعالى بالجزئيات ومسألة بعث الأجساد من الدواعى الأساسية التى دفعت حجة الإسلام أبا حامد الغزالى إلى تأليف (تهافت الفلاسفة) لإبطال قولهم فيها .

(2) يوسف كرم (تاريخ الفلسفة اليونانية) الصفحات 15 ، 18 ، 23 ،37 ، 87 ، انظر كذلك يوحنا قمير فى كتابه (أصول الفلسفة العربية) ص 64 فقد بين قول أفلاطون بأزلية مادة العالم .

وانظر كذلك ص 84 من هذا الكتاب التى أثبت فيها قول أرسطو بأزلية الحركة والهيولى ، وقد أثبت الدكتور الطيب تيزينى أن الهيولى عند أرسطو هى الجوهر المادى القديم ، وهى خالدة ، انظر مؤلفه : فى الفكر الفلسفى العربى ص 265 .

(3) راجع الغزالى فى : تهافت الفلاسفة ص 74 .

(4) يخرج عن هذا الاتجاه محمد أبو زكريا الرازى الملحد ، فقد قال بالقدماء الخمسة : الله والنفس والزمان والمكان والمادة ، راجع فى ذلك الزركان ص 337 ، ودى بور فى (تاريخ الفلسفة فى الإسلام) ص 150 .

والفلسفة ورفضوا موقف أرسطو القائل بقدم المادة أو العالم لأنه يؤدى إلى هدم العقيدة وإنكار صيغة الخلق بالنسبة لله .

ويرى الزركان بأنهم ينقسمون إلى فريقين :

فريق اعتنق نظرية الفيض الأفلوطينية ، وفريق رفضها [1] .

4 ـ مسلك المتكلمين مثله عموم أهل السنة من أشاعرة وماتريدية ، وغيرهم، وكذلك معظم المعتزلة ، وكلهم يجمعون على القول بالخلق من عدم ، وقد بنوا برهانهم على وجود الصانع انطلاقا من مقولة الحدوث ـ حدوث العالم ـ الذى يحتاج إلى محدث .

فالأطروحة العامة للنظرية الأشعرية فى خلق العالم ترتكز على إثبات حدوثه ، فالعالم وجد من العدم من قبل الله عز وجل ، والمعدوم هو ما لم يسبق بوجود فوجد ، فهو حادث والحادث المتناهى مفتقر إلى محدث غير متناه .

وانطلاقا من هذه المقدمة البرهانية ، جعل الأشاعرة ـ ومن قبلهم معظم المتكلمين من أهل الاعتزال العالم الطبيعى موضوع الحديث عن نظرية الجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد ، وهذا يعنى أن العالم الإلهى يبقى خارج نطاق هذه المسألة .

والعالم الطبيعى مركب من جواهر فردة تقف فى تجزئتها ولا تتجاوزه ، والجوهر لا يوجد إلا مع عرض وهو محل له ، وبما أن العرض هو ما يتغير فإن الجوهر محل للتغير .

---

(1) يذكر الزركان من بين ممثلى نظرية الفيض إخوان الصفا والفارابى وابن سينا ـ وقد أشار ـ اعتمادا على قول أستاذه الدكتور محمود قاسم ـ على أن نظرية الفيض تسلم بأن مادة العالم قديمة لأن الفيض كان من الواحد القديم ، انظر الزركان ص 338 ، ومن بين الذين رفضوا نظرية الفيض ابن رشد الذى حاول التوفيق بين رأى أرسطو فى القول بقدم العالم ، ورأى المتكلمين ، وكذلك الكندى الذى قال بحدوث العالم وبالخلق من العدم ، راجع على التوالى الزركان ص 340 والدكتور موسى الموسوى فى كتابه (من الكندى إلى ابن رشد) ص 63 .

والجسم الذى يتألف من جواهر وأعراض ، أى من أشياء ذات طبيعة متغيرة لا يمكنه إلا أن يكون من هذه الطبيعة ، ولكن هذا العالم المتغير الذى لا يمنح وجوده من ذاته نفسه يحتاج ـ لكى يبقى موجودا ـ إلى قوة متغيرة وموجودة على الدوام ، إن هذه القوة هى الإله [1] .

وقد اتبع البيضاوى النظرية الأشعرية فى خلق العالم ، فبدأ بطريق إثبات حدوثه ، وذلك بالبحث فى أنواع الموجودات أولا ، ثم إثبات الأعراض وحدوثها ثانيا ، واستحالة خلو الجواهر منها ثالثا .

وإذا كانت الأعراض حادثة فكذلك الجواهر التى تقوم بها هذه الأعراض لأن ما لا يخلو من الحوادث يعتبر حادثا .

أنواع الموجودات:

قسم البيضاوى المعلومات إلى نوعين :

1 ـ ما كان متحققا فى الواقع الخارجى وهو الموجود .

2 ـ ما لم يكن كذلك وهو المعدوم .

وهذا هو رأى جمهور الأشاعرة . ومنهم [2] . من أضاف قسما ثالثا يتحقق فى الخارج باعتبار غيره سماه حالا وحده « بأنه صفة غير موجودة ولا معدومة فى نفسها قائمة بموجود » [3] .

وقد خالف المعتزلة الأشاعرة فى تحديدهم للمعدوم ، فاعتبروه شيئا ثابتا ، غير أنه ليس له كون فى الأعيان أو الوجود الخارجى .

وقد ذكر لنا البيضاوى تقسيم المعلومات على رأى الفلاسفة فأفادنا بأنهم يجعلون كل ما يصح أن يعلم وكان له تحقق فى الخارج موجودا ، وما كان خلاف ذلك فهو المعدوم .

---

(1) الدكتور طيب تيزينى : فى الفكر الفلسفى العربى ص 235 .

(2) من هؤلاء إمام الحرمين الجوينى .

(3) البيضاوى : متن الطوالع بمطالع الأنظار ص 75 .

والموجود فى نظرهم ذهنى وخارجى ، والخارجى إن كان لا يقبل العدم لذاته سموه واجبا ، وإن كان نقيض ذلك سموه ممكنا .

والممكن قسموه إلى ما يكون قائما بمحل وهو العرض وإلى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر .

أما المتكلمون فقد قسموا الموجودات إلى قسمين :

1 ـ ما لا أول له وهو القديم الذى يعنون به الله أو واجب الوجود .

2 ـ ما يكون له أول وهو نتيجة لما لا أول له ، وهو المحدث .

والمحدث بدوره ينقسم إلى متحيّز وهو الجوهر ، أو حال فيه وهو العرض .

الجوهر الفرد والجسم [1] .

قدم لنا البيضاوى مفهوم الجوهر عند من يطلق عليهم اسم الحكماء (الفلاسفة) فهو إما أن يكون محلا ، وهو الهيولى ، أو حالاً ، وهو الصورة ، أو مركبا من الاثنين ـ أعنى الهيولى والصورة ـ وهو الجسم ، أو أن يكون مخالفا لذلك : أى لا يكون محلاً ، ولا حالاً ، ولا مركبا ، وهو المفارق [2] .

أما فى اصطلاح المتكلمين ، فالجوهر هو كل متحيز ـ وهذا يعنى أن المكانية ، شرط أساسى فى تعينه وتحققه فهو ليس شبيها بالهيولى التى قال بها الفلاسفة والتى بإمكانها أن تكون منفصلة عن الصورة ، وإن قبل الجوهر المتحيز القسمة إلى عدة أجزاء فهذا يعنى أنه مؤلف وبالتالى فهو جسم ، وإن لم يكن قابلا للانقسام فهو الجوهر الفرد [3] .

---

(1) متن الطوالع بالمطالع ص 236 ـ 284 .

(2) والمعتزلة يقولون : الجوهر ما تحيز فى الوجود ، وهذا نتيجة قولهم بأن المعدوم شيء ، لكنه غير متحيز فى الوجود ، الإرشاد ص 143 .

(3) لاحظ أبو الثناء الأصفهانى شارح الطوالع ، بأن هذا المفهوم للجسم والجوهر الفرد خاص بالأشاعرة ، أما عند المعتزلة فإن قبل الجوهر القسمة فى جهة فقط فهو الخط وإن قبلها فى جهتين فهو السطح ، وإلا فهو الجسم ، مطالع الأنظار ص 236 .

وقد بات من المسلَّم لدى الباحثين أن الذرية الإسلامية تستند أساسا إلى المدرسة الذرية اليونانية وعلى رأسها ديمقريطس ، وأن المعتزلة هم أول من أثار هذه المسألة فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وبالتحديد فإن أبا الهذيل العلاف يعتبر الشخصية الإسلامية الأولى التى عملت على طرح قضية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ [1] .

إن أبا الهذيل ينطلق من فكرة موجودين أحدهما خالد ولا نهائى (وهو الله) بينما الآخر محدود ونهائى [2] ، (وهو ما سوى الله أو العالم) .

ولا شك فى أن آراء أبى الهذيل حول الجزء الذى لا يتجزأ لها جذورها الفلسفية الأولى ، وإن كانت النصوص الإسلامية قد أثرت فيه [3] . فالشهرستانى قد نبه إلى أن أبا الهذيل قد خالط كتب الفلاسفة وعرف آراءهم [4] .

ولم يكن اعتناء المسلمين بالفلسفة الذرية اليونانية ـ وخاصة منها نظرية الجوهر الفرد ـ غاية تطلب لذاتها ، بل إنهم قد استخدموا هذه النظرية فى أغراض دينية ، لذلك نجد المتكلمين الإسلاميين قد عرضوا فى تصانيفهم الكلامية إلى دراسة الطبيعيات .

ولئن كانت دراسة الطبيعيات عند الأبيقورية وسيلة لطرد المخاوف ، وعند الرواقية وسيلة لتهذيب الأخلاق فإنها عند المتكلمين المسلمين وسيلة لخدمة أغراض دينية متمثلة فى البرهنة على وجود الله وقدرته التى لا تحد وعلمه الذى

---

(1) يقول أبو الهذيل : إنى لا أقول بحركات لا تتناهى آخرا كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولا ، بل يصيرون إلى سكون دائم ، الشهرستانى ، الملل 1 / 64 انظر كذلك : الفصل لابن حزم 5 / 95 فهو يعتبر أبا الهذيل شيخ المثبتين للجزء الذى لا يتجزأ .

(2) الدكتور طيب تيزينى : فى الفكر الفلسفى العربى ص 235 .

(3) وردت فى القرآن الكريم آيات تدعو إلى التأمل فى الكوْن وما فيه من آثار الخلق كقوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ الأعراف 185، وقوله : ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ يونس 101 .

(4) الشهرستانى : الملل 1 / 63 .

يحيط بكل الممكنات ، فالقول بأن العالم مركب من أجزاء لا تتجزأ ، إنما هو إقرار بأن لهذا العالم أولا وإذا كان له أول كان حادثا ، وإذا كان حادثا احتاج إلى محدث ، وهو الله سبحانه وتعالى .

وكان الممثل الأول لنظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة أبو الحسن الأشعرى ، ولا شك فى أنه قد تلقف هذه المقولة عن المعتزلة عن طريق أستاذه أبى على الجبائى الذى طالت ملازمته له .

واستمرت هذه النظرية عند أتباع الشيخ كأبى بكر الباقلانى ، وإمام الحرمين الجوينى الذى كان يعتقد أن إبطال القول بالجزء الذى لا يتجزأ يؤدى إلى هدم قواعد الدين ، لذلك لم يرقه موقف النظام المنكر لهذه النظرية [1] .

وقد عرض البيضاوى لنظرية الجوهر الفرد ووقف عند ثلاثة آراء [2] . حول تركيب الجسم :

أولها : متمثل فى أن الجسم مركب من أجزاء صغار لا تنقسم أصلا أى لا كسرا ، ولا قطعا ولا وهما ، ولا فرضا وقيل لا تنقسم فعلا ولكن تنقسم وهما وفرضا .

وثانيها : أنه مركب من أجزاء غير متناهية صغارا لا تنقسم أصلا ، وهو ما التزمه النظام [3] .

---

(1) انظر : الشامل لإمام الحرمين ص 143 ، وكذلك ص 148 التى يقول فيها : « ثم نقول للنظام إذا جوزت وجود ما لا يتناهى من الحوادث ولم تستبعد دخولها فى الحدوث فما الذى يحجزك عن أن تقول : إن مقدورات البارى يجوز وجودها دفعة واحدة ، وإن انتفت النهاية عنها ؟ » .

(2) لاحظنا أن التقسيم الذى أورده البيضاوى هو عين التقسيم الذى أورده الفخر الرازى فى المحصل (راجع ص 81) وفى الأربعين (راجع ص 253 ـ 254) ، إلا أن البيضاوى قد أهمل قسما آخر ينسب إلى محمد الشهرستانى ، ولعله أسقطه لأن الفخر الرازى اعتبره قولا مردودًا ، كما لاحظنا لدى الزركان ورود القسمين الثالث والرابع من المذاهب التى أوردها الرازى حول تركيب الجسم بصيغة واحدة دون أن يدرك القارئ الفرق بينهما ، فى حين أننا ـ بعد رجوعنا إلى مؤلفات الرازى ـ وجدناهما مختلفين ، انظر الزركان ص 422 وقارن ذلك بما جاء فى الأربعين للرازى ص 253 ـ 254 .

(3) أهمل البيضاوى نسبة هذا الرأى إلى النظام .

وثالثهـا : كونه غير مـتألف من أجزاء بل هو مـتصل فى نفسه كـما هو عند الحس ، لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب إليه الحكماء .

واعـتنـق البـيـضـاوى الرأى الأول ، إذ يرى أن الجـسـم مـركـب من أجـزاء بالفعل ، وتـلك الأجزاء لا تنقسم وهى المسماة بالجـزء الذى لا يتجـزأ أو الجوهر الفرد ، وهو بهذا يكون قد سلك خط جمهور المتكلمين .

وقد عول البيضاوى على حججهم التى ترتكز على مقدمتين :

1 ـ إثبات كون الجسم يتألف من أجزاء .

2 ـ أن هذه الأجزاء التى يتألف منها الجسم لا تنقسم .

وبيان ذلك من وجوه :

أولهـا : أن تلك الأجزاء التى يتألف منها الجسم لا تنقسم لأن انقسامها يؤذن بتكوينها هى الأخـرى من أجزاء غيـر متناهية ، فيـكون الجسم مركبـا من أجزاء لا نهاية لها ، والجسم ليس مـركبا من أجزاء لا نهاية لها بالفـعل لأن كل عدد متناهيا كان أو لا متناهيا الواحد موجود فيه .

وإذا كان الجسم مؤلفا من أجزاء غير مـتناهية نستطيع أن نأخذ آحادا متناهية من بين تلك الأجزاء اللامتناهيـة ونضم بعضها إلى بعض ، فيحـصل فى كل جهة حجـم ، فنكون جســما مـتناهى الأجزاء كـأن تكون ثمانيـة مثـلا ، ولأنه لو تركـب الجســم مـن أجزاء لا تتجـزأ بالفعل لامـتنع قطع المسافـة المتناهية بالحـركة واللازم فاسد ، فكذلك الملزوم .

وثانيــهـا : أن النقطة شىء مـوجود بالاتفـاق ولأنها هى الجوهر الـفرد عند المتكلمين ، وهو مـوجود ، ونهاية الخط عند الفـلاسفة وهى موجـودة ، كذلك ولا تقبل القسمة .

وثالثها : أن الحركة موجودة فى الحال وهى غير منـقسمة لأن انقسامها يؤذن

بالأسبقية لأحد جزئيها على الآخر بالوجود ، وإذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة ، وإذا كانت المسافة التى وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذى لا يتجزأ .

عول البيضاوى فى أدلته لإثبات الجوهر الفرد على سلفه الفخر الرازى [1] . إلا أنه لم يستخدم كل الحجج التى ساقها الفخر ، بل اقتصر على ثلاثة منها .

أثبت البيضاوى حقيقة الجزء الذى لا يتجزأ ليصل فيما بعد إلى ما وصل إليه السابقون من المتكلمين ـ معتزلة وأشعرية ـ من أن العالم مركب من هذه الجواهر الفردة ، وبالتالى فهى الأجزاء التى يتكون منها الجسم الطبيعى .

وقد رأى أبو الهذيل العلاف المعتزلى أن أقل الأجسام يتحقق من ستة أجزاء [2] .

ويرى بعض الأشاعرة أن الجسم يتركب من جزئين فصاعدا [3] . ومن المتكلمين من اعتبر الأعراض أجساما [4] .

وقد حدد المعتزلة مفهوم الجسم بأنه الطويل العريض العميق ، ويعرفه جمهور المتأخرين من المتكلمين بأنه (الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة) [5] .

---

(1) انظر : الأربعين ص 254 ـ 260 ، والمطالب العالية 2 / 84 والمحصل ص 82 مع الملاحظ أن الرازى قد أنكر القول بنظرية الجوهر الفرد فى كتابه (المباحث المشرقية) .

(2) على مصطفى الغرابى ، أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامى تأثر بالفلسفة ص 53 .

(3) البيضاوى : متن الطوالع بالمطالع ص 237 .

(4) من هؤلاء هشام بن الحكم وضرار بن عمرو وإبراهيم بن سيار النظام والنجار ، إلا أن هذا الأخير استثنى الحركات التى اعتبرها وحدها أعراضا ، انظر ابن حزم : الفصل 5 / 66 وكذلك الجوينى فى (الشامل) ص 148 .

(5) متن الطوالع بالمطالع ص 237 ، وتجدر الملاحظة أن البيضاوى لم يخصّ بهذا التعريف المعتزلة ولا الأشعرية .

وقد عقب البيضاوى على هذه التعريفات مبينا أن حقيقة الجسم أظهر مما قيل فيه .

حدوث الأجسام (أو حدوث العالم) :

من المشكلات التى ترتبط بمسألة الخلق ، قضية قدم العالم أو حدوثه ، وقد اختلف الفلاسفة والمتكلمون فيها :

فالأوائل يرون أن العالم ـ أو مادة العالم ـ قديم ، فى حين أن المتكلمين يرون عكس ذلك .

وقد استعرض البيضاوى فى مستهل حديثه عن حدوث الأجسام مختلف الآراء حول هذه القضية سواء منها التى تعود إلى الفلاسفة أو المتكلمين .

أبطل البيضاوى المذهب القائل بقدم العالم واعتنق نظرية الحدوث معولا فى إثباتها على حجج من سبقه من المتكلمين وهى الآتية :

1 ـ حجة الحركة والسكون المتمثلة فى أن الأجسام إما ساكنة وإما متحركة ، ولو لم تكن ساكنة فى الأزل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم فى أنه متحرك أو ساكن ، وذلك أن الجسم إذا كان مستقرا فى مكان واحد أكثر من آن واحد كان ساكنا وإلا كان متحركا .

فإذا لم تكن الأجسام ساكنة فى الأزل كانت متحركة فى الأزل ، لكن يمتنع أن تكون كذلك إذ الحركة تقتضى المسبوقية بالغير المنافية للأزل لأن ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره ، فى حين أن الأزل يعنى اللامسبوقية بالغير [1] .

---

(1) يعلق أبو الثناء الأصفهانى ، شارح الطوالع ، بأن هذه الحجة أوردها الإمام يعنى فخر الدين الرازى فى تصانيفه (انظر المطالع ص 247) كما لاحظ الزركان بأن هذه الحجة تطوير لحجة المتكلمين القائلة بأن الجسم لا يخلو من الحوادث وما لا يخلو من الحوادث يعتبر حادثا ، (الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 360) .

فالجمع بين الحركة والأزل مستحيل ، وإذا ثبت كون كل من الحركة والسكون ليس بأزلى وكون الجسم لا ينفك عن أحد منهما كان حادثا .

وتسوقنا هذه الحجة [1] . ـ حجة الحركة والسكون ـ التى اعتمد عليها البيضاوى إلى اعتباره من القائلين بنظرية تماثل الأجسام التى اعتمدها الأشاعرة وجمهور المعتزلة من قبله [2] .

2 ـ حجة ما سوى الله ممكن والممكن حادث المتمثلة فى أن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة ، وكل مركب ممكن لأنه مفتقر إلى أجزائه ، ولا يتحقق الافتقار إلى الغير إلا حال الحدوث أو حال العدم ، وعلى التقديرين يكون الممكن حادثا .

وهذه الحجة ترتكز فى حقيقتها على حجة الإمكان والوجوب التى سبق أن عول عليها البيضاوى لإثبات وجود الصانع .

3 ـ الأجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ويفيدنا الأصفهانى ـ شارح الطوالع ـ بأن هذه الحجة اعتمد عليها جمهور المتكلمين ـ أى أن البيضاوى ليس مجددا فيها ـ وهى تتمثل فى : (أن كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وهى مشتملة على أربع دعاوى وهى إثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها ، ووجوب سبق العدم على ما يمتنع أن ينفك عما يجب أن سبق عليه العدم[3] .

---

(1) لاحظ الأستاذ محمد صالح الزركان بأن إحدى مقدمات حجة الحركة والسكون ترتكز على القول بتماثل الأجسام فى الجسمية : انظر كتابه : الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 362 .

(2) خالف النظام المتكلمين فى القول بتماثل الأجسام ، وقد لاحظ كل من الجوينى والبغدادى بأنه قد بنى قوله هذا على اعتباره الأجسام أعراضا مجتمعة ، ففى نظره لا تكون الأجسام متماثلة إلا إذا تماثلت أعراضها ، انظر : الشامل ص 153 / 154 ، والفرق بين الفرق ص 19 .

(3) انظر الاصفهانى ـ أبو الثناء ـ مطالع الأنظار ص 279 يرجع القاضى عبد الجبار أصل هذا الدليل إلى شيخ المعتزلة أبى الهذيل العلاف ، الأصول الخمسة ص 95 .

الأعراض [1] :

إن الأطروحة العامة للنظرية الأشعرية فى الخلق تتصور العالم فى قالب ذى ثلاث مقولات : مقولة الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ ومقولة الجسم وأخيرا مقولة العرض [2] . وقد تحدثنا عن الجوهر الفرد والجسم الذى يتألف من مجموعة من الجواهر الفردة ونريد أن نبحث فى الأعراض عند البيضاوى لأنه كغيره من المتكلمين ـ معتزلة وأشاعرة ـ فقد نظر فى الموجودات أولا ليصل إلى إثبات وجود الصانع ثانيا .

وقد حد بعض المتكلمين العرض بأنه ما لا يبقى وجوده وفيه تقابل مع الجوهر الباقى ، ويشير إمام الحرمين الجوينى إلى أن هذا الحد لا ترتضيه المعتزلة لأنهم يقولون ببقاء معظم الأعراض [3] .

وقال آخرون : العرض هو ما قام بغيره : ويرى إمام الحرمين بأن حده بأنه ما يقوم بالجوهر أوضح ، إلا أن هذا التعريف لا يستقيم عند أهل الاعتزال لأنهم أثبتوا الأعراض فى العدم غير قائمة بالجواهر [4] .

والمتكلمون عموما يعرّفون العرض بأنه ما قابل الجوهر من حيث إنه موجود ولا يقوم بذاته ، وحد المعتزلة بأنه ما لو وجد لقام بالمتحيز [5] . فالعلاقة بين الجوهر والعرض متينة ، ذلك أن الثانى لا يمكن له أن يقوم إلا بالأول كما لا يتشخص إلا من خلاله [6] .

---

(1) متن الطوالع بالمطالع ص 156 ـ 163 .

(2) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص 68 .

(3) إمام الحرمين الجوينى : الشامل ص 167 .

(4) المصدر السابق والصفحة نفسها .

(5) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ص 289 .

(6) على خشيم : الجبائيان ص 152 ـ 153 .

وإذا كان الإسلاميـون قد أثبتوا الأعراض على الجملة ، فـإن بعض الفلاسفة أو من سماهم الجويني بالدهرية ، وبعض المنتمين إلى الإسلام كابن كيسان الأصم نفوا وجودها بينما عدها إبراهيم بن سيار النظام أجساما أو جواهر إلا الحركة عنده فإنها تعـرض على الجوهر [1] . والأعراض عند الأشاعرة حـادثة كما أن العرض ، عند معظمهم لا يقوم بالعرض كمـا لا يقوم بنفسه وهى ـ أى الأعراض ـ لا تنتقل من موضوع إلى موضوع آخر ، ولا تتصف بالبقاء .

أما البيضاوى فقد وجدناه فى (الطوالع) يبتعد نوعا ما عن سمت الأشعرية فيما يخص مقولة العرض .

فهـو وإن كان قد وافق الأشاعـرة فى القول بامتناع الانتقـال على الأعراض وعدم قيـام العرض بنفسه وقـيام العرض الواحد بمحليـن ، فإنه خالفهم فى قـضية قيام العرض بالعرض ، فقد جوز ذلك اعتـمادا على أن مفهوم القيام ليس الحصول فى الحيز بل الاخـتصاص الناعت فصـفات البارى عز وجل قائمـة بذاته مع امتناع تحيزه تعالى [2] .

والبيضاوى قد خالف كذلك شيخ المذهب ـ أبا الحسن الأشعرى ـ فى مسألة بقاء الأعراض فالشيخ قد منع ذلك متمـسكا بأن البقاء عرض فلا يقوم بالعرض ، كما أن بقاء العرض فى نظره يؤذن بامتناع زواله لأنه لا يزول بنفسه [3] . وفى نظر البيضاوى يمكن لبعض الأعراض القارة الذات كالطعوم أن يستمر وجودها .

---

(1) إمام الحرمين : الشامل فى أصول الدين ص 198 .

(2) مطالع الأنظار لأبى الثناء شمس الدين الأصفهانى ص 160 .

(3) انظر المصدر السابق ص 161.

الزمان والمكان عند البيضاوى [1] .

أ ـ الزمان :

عرض البيضاوى لآراء المنكرين والمثبتين للزمان كما فعل ذلك الرازى فى (المباحث المشرقية) [2] .

ولا نستطيع أن نقف على موقف واضح من آرائه حول الزمان فهو فى هذه المسألة غامض غموض الرازى فيها فى كتاب (المباحث) وإن كان هذا الأخير قد حدد موقفه منها فى كتبه المتأخرة كما بين لنا ذلك الأستاذ محمد صالح الزركان [3] .

ويبدو أن البيضاوى أخذ برأى الرازى فى التفسير الكبير القائل بأن الزمان (عبارة عن المدة التى يحصل بسببها القبلية والبعدية [4] . إلا أن القبلية والبعدية فى نظر البيضاوى شيئان اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج وكذلك الزمان .

ب ـ المكان :

جاء موقف قاضى القضاة عبد الله بن عمر البيضاوى فى قضية المكان أكثر وضوحا منه فى مسألة الزمان ، فهو يقرر منذ البداية أن المكان أمر موجود ببديهة العقل ، كما أن المكان شىء خارج عن الجسم ، فليس جزءا منه ولا حالا فيه ، إذ الجسم ينتقل من مكان إلى آخر دون أن ينتقل معه المكان .

---

(1) متن الطوالع بالمطالع ص 172 ـ 179 .

(2) المباحث المشرقية 1 / 674 .

(3) الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 455 .

(4) الرازى : مفاتيح الغيب 1/ 181 .

الباب الثالث
الإلهيـــــات
أو
مبحث الذات والصفات

الفصل الأول : في البرهنة على وجود الله

الفصل الثاني : في معرفة ذاته تعالى

الفصل الثالث : في الصفـات

الفصل الأول
فى البرهنة على وجود الله

الوجود والماهية [1] .

من القضايا التى شغلت بال الفلاسفة والمتكلمين مسألة الوجود والماهية والعلاقة بينهما .

وتثار هذه المسألة فى نطاق الأسئلة الآتية : هل الوجود عين الماهية فى الواجب والممكن ؟ أو هو زائد عليها فيهما معا ؟ أو هو عين الماهية فى الواجب وزائد فى الممكن ؟

عرض البيضاوى لهذه المذاهب مبتدئا بالمذهب الذى اعتنقه وهو القائل بأن الوجود زائد على الماهيات فى الواجب والممكن معا ، ثم تناول المذهب الثانى الذى خص به أبا الحسن الأشعرى والمتمثل فى أن الوجود عين الماهية فى الواجب والممكن على السواء وقدم أخيرا مذهب الفلاسفة الذين يجعلون الوجود نفس الماهية فى الواجب وزائدا عليها فى الممكن .

ولم يقتصر البيضاوى على سرد هذه المذاهب ، بل اقتضت أمانته العلمية أن يعرض علينا الحجج التى عول عليها هؤلاء فيما ذهبوا إليه ، مع الرد عليها فى نفس الوقت بما ارتآه مبطلا لها ومثبتا لما ذهب إليه .

فقد عدل البيضاوى عن رأى الشيخ فى كون الوجود عين الماهية ، وذهب إلى أنه زائد عليها فى الواجب والممكن معا ، وهذا نتيجة حتمية لاعتبار الوجود معنى مشتركا بين جميع الموجودات .

وقد استدل البيضاوى على كون الوجود زائدا على الماهية فى الممكنات من وجوه :

أولها : أننا نتصور وجود ماهيات الممكنات لكننا نشك فى وجودها الخارجى، والذهنى معا حتى يقوم عليها الدليل ، وهذا الشك فى وجودها الخارجى والذهنى مع تصورنا لماهياتها دليل على أن الوجود فيها زائد على

---

(1) متن الطوالع بالمطالع ص 79 / 94 .

ماهياتها لأنه لو كان الوجود عين الماهية ما كنا لنشك فى وجودها عند تصورها [1] .

وثانيها: أن الأشياء الممكنة تكون قابلة للوجود ، والعدم قبل أن تبرز إلى حيز الوجود ، أما فى حالة وجودها فى الخارج أو فى الذهن فلا تكون قابلة لمفهومى الوجود والعدم اعتمادا على مبدأ الذاتية أو مبدأ عدم التناقض ، ذلك أن الشىء غير قابل لنفسه ولنقيضه ، وعلى هذا الأساس فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها .

وثالثها: يتمثل فى كون الماهيات تختلف عن بعضها ولا تشترك إلا فى الوجود من حيث المعنى ، وبالتالى لا يكون الوجود عين الذات لأنه ينجر عن ذلك إما تماثل الماهيات وعدم التمييز بينها وإما تخالف الموجودات .

وإذا كان الوجود زائدا على الماهية فى الممكنات فهو زائد عليها فى الواجب ، ذلك أنه لو لم يكن كذلك لأصبح الواجب هو الوجود المجرد الذى لو تجرد لتجرد لعلة خارجة عنه فيصبح مفتقرا لغيره وبالتالى ممكنا ، كما أن الواجب لو كان هو الوجود المجرد لصار مبدأ الكائنات ومصدرها الوجود وحده ، واللازم باطل إذ أصل الكائنات هو الواجب ، وأخيرا إن وجود الواجب معلوم لأن وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبداهة ، فى حين أن ذاته تعالى غير معلومة لذلك ثبت أن وجوده مخالف لذاته .

تلك هى الأدلة التى قدمها البيضاوى فى مسألة علاقة الوجود بالماهية لإثبات مذهبه فى القول بزيادة الوجود على الماهية فى الواجب والممكن معا دونما تردد كما هو الشأن عند سلفه فخر الدين الرازى الذى يبدو كما أثبت ذلك

---

(1) إن الاعتراض على البيضاوى فى هذا القول واضح ، ذلك أن تصور ماهيات الأشياء قد نسلم بأنه ليس دليلا على وجودها الخارجى لكننا لا نسلم بأنها لا توجد فى الذهن .

الزركـــــان [1]. متـوقفا أحيـانا فى هذه المسألة ومتـرددا أحيانا أخـرى بين مذهب الفلاسفة ومذهب جمهور المتكلمين .

وجدير بالأهمـية ـ قـبل الحديث عن الأدلة التى استـخدمـها البيـضاوى فى البـرهنة على وجـود واجب الوجـود ـ أن نقف على مـجـمل الأدلة التى سـاقـهـا الفلاسفة والمتكلمـون والمتصوفة ، كما لا يفوتنا أن نـعرض لمسلك القرآن ومسلك البداهة والفطرة .

يرد إبراهيم مـدكور [2] . مجمل أدلة الفلاسفـة الإسلاميين فى البرهنة على وجود الله إلى دليلين :

1 ـ الدليل الكونى أو مـا نسمـيه أيضًا بالـدليل الوجودى والذى سـماه ابن رشد دليل الاختراع [3] . وهو الذى يثبت وجود البارى عز وجل انطلاقا من أثره المتمثل فى العالم الذى خلقه .

يقول الفـارابى : « لك أن تلحظ عالم الخلق فتـرى فيه أمـارات الصنعة » [4] . ولا شـك فى أن هذا الدليل هو مسلك القرآن نفسه الذى عول عليه المتكلمون أيضًا .

2 ـ الدليل الغائى أو برهان من النظام إلى المنظم كمـا سماه الدكتور يوسف كرم [5]. وسماه ابن رشد دليل العناية [6] . والذى يستند إلى نظام الكون وإبداعه الذى يدل دلالة واضحـة على أن هذا العالم لم يوجد مـصادفة وإنما وجد قـصدا ، لأن المصادفة لا تجرى على نظام ولا ترمى إلى نظام .

---

(1) الزركان : فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 170/ 173 .

(2) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية 2 / 79 .

(3) ابن رشد : مناهج الأدلة ص 150 .

(4) الفارابى : فصوص الحكم ص 60 .

(5) يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة ص 144 .

(6) ابن رشد : مناهج الأدلة ص 150 .

ويشير الدكتور إبراهيم مدكور [1] . إلى أن هذا المسلك الذى سلكه فلاسفة الإسلام هـو عينه مـسلك المتكلمين ، على أن لابن رشـد دليلا آخـر يتوجـه به إلى الخاصة وهو دليل من الحـركة إلى محرك ثابت الذى قـال به أرسطو ، وملخصه أن الحركة ظاهرة عامة يتصف بهـا كل موجود طبيعى ، ولا يمكن أن يكون عنصر من عناصر الطبيعـة محركا لنفسه ، وإلا نتج عن ذلك وجوده قبل نفـسه ، وهذا محال فكل متـحرك متحرك من غـيره ولا يمكن أن نمضى فى التسلسل إلى مـا لا نهاية ، فلابد من الوقوف عند محرك أو غير متحرك ، وهو الله سبحانه وتعالى [2] .

أما القرآن فإنه يدعو فى غير ما موضع إلى أن من أراد أن يعرف خالقه فعليه أن يتـأمل فى بديع صنعـه تعـالى فى السـمـوات وفى الأرض ومـا بينهـمـا ، وفى الإنسان ذاته الذى ركب على غاية من الكمال والتمام .

يقـول تعالى فى مـحكم تنزيله : ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ [3] . ويقول أيضًا : ﴿ فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ * أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقًّا * فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلاً * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَّكُمْ وَلأَنْعَامِكُمْ ﴾[4]. ويقول جل شأنه : ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾ [5] .

ويرى ابن رشد أن دليلىْ العناية ، والاختراع اللذين قال بهما فى برهنته على وجود الله مستمدان من القرآن الكريم ، وهذا الدليل القرآنى الذى يمكن أن نسميه دليل البرهان الطبيعى هو دليل المتكلمين ، معتزلة وأشاعرة .

---

(1) فى الفلسفة الإسلامية : 2 / 79 ـ 80 .

(2) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص 4 .

(3) الأعراف : 185 .

(4) عبس :24 ـ . 32

(5) الذاريات : 21 .

أما دليلهم الثانى فإنه يقوم أساسا على نظرية الجوهر الفرد الذى قالوا به لدفع نظرية أرسطو فى قدم المادة ، وهو الذى استدلوا به على حدوث العالم ليتوصلوا إلى أن الحادث لابد له من محدث وهو البارى سبحانه وتعالى .

ويقوم دليلهم الثالث على فكرة الواجب والممكن التى تستند فى جوهرها إلي الدليل الثانى إذ هى ترتكز على أثبات حدوث العالم .

أما المتصوفة فإن الدكتور محمود قاسم [1] . فى نقده لمسلكهم - يرى بأنهم قد حادوا عن طريق العقل ، ولم يعولوا عليه فى البرهنة على وجود الله ، بل استندوا إلى المعرفة التى تفيض فى نفوس العارفين ، وتلك المعرفة اللدنية يصل إليها الإنسان بعد القضاء على الشهوات والانكباب على التأمل ، يقول فى شأنهم الكلاباذى [2] : « أجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل فى حاجته إلى الدليل لأنه محدث ، وقال رجل للنورى : ما الدليل على الله ؟ قال : الله ، قال : فما العقل ؟ قال : العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله » .

ويرى بعض العلماء المسلمين [3] . أن وجود الذات الإلهية يدرك بداهة ، وقد استدل البعض على ذلك بقوله تعالى : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [4] .

فإذا كان الفلاسفة والمتكلمون قد مالوا إلى طريق الاستدلال العقلى الذى هو ذاته المنحى القرآنى ، والمتصوفة ، وأصحاب البداهة والفطرة قد نزعوا إلى طريق الاستدلال القلبى ، فما هو المسلك الذى نهجه البيضاوى فى برهنته على وجود الصانع ؟

---

(1) انظر مقدمته لمناهج الأدلة لابن رشد ، ص 23 ـ 24 .

(2) الكلاباذى : التعرف لأهل التصوف ص 78 / 79 .

(3) من هؤلاء الغزالى : فقد قال : (ووجود الله وقدرته وعلمه وسائر صفاته يشهد له بالضرورة كل ما نشاهده وندركه بالحواس الظاهرة والباطنة ... أظهر الموجودات وأجلاها هو الله تعالى « إحياء علوم الدين » 4 / 312 وكذلك الشهرستانى الذى قال : « فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير » نهاية الإقدام ص 124 .

(4) الزمر : 38 .

إنه يسوق على ذلك (1) دليلين يقومان أساسا على فكرتى الحدوث والإمكان .

فالأول يستند إلى مفهوم الحدوث ، وملخصه أنه إذا ثبت أن العالم حادث ، ثبت أنه ممكن لأنه إذا لم يكن ممكنا كان واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته ، والواجب لذاته غير مسبوق بالعدم لأنه يكون دائما موجوداً ، كما أن الممتنع لذاته يكون دائما معدوما ، فى حين أن الحادث هو الذى يكون تارة موجودا وتارة معدوما ، فالحادث حينئذ ممكن وكل ممكن لابد له من سبب موجود بالضرورة وهو الذى نسميه الواجب لذاته وإلا وقعنا فى الدور والتسلسل .

أما الدليل الثانى فإنه يرتكز على فكرة الإمكان ، وصيغته تتمثل فى كون الموجود إما أن يكون واجبا وإما ممكنا ، فإن كان واجبا فهو المطلوب وإن كان ممكنا فهو مفتقر إلى سبب ينتهى إليه وجوده حتى لا نقع فى الدور والتسلسل ، وهذا السبب هو الذى نسميه واجب الوجود .

ومن المفيد أن نلاحظ أن قاضى القضاة ناصر الدين البيضاوى قد نحا منحى الفلاسفة فى هذين الدليلين ، ذلك أننا وجدناه يكاد يردد عبارات ابن سينا (2) .

كما لا يفوتنا أن نلاحظ أن البيضاوى قد أهمل فى (الطوالع) دليل الإحكام والإتقان أو دليل (الاختراع) الذى استخدمه شيخ الأشعرية فى (اللمع) (3) . إلا أنه أخذ به فى تفسيره المشهور بمختصر الكشاف (4) .

---

(1) متن الطوالع بالمطالع ص 321 .

(2) يقول ابن سينا : (لا شك أن هنا وجودا وكل وجود فإما واجب وإما ممكن ، فإن كان واجبا فقد صح الواجب وهو المطلوب وإن كان ممكنا فإنا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب الوجود ، النجاة ص 235 ، ويقول البيضاوى : لا شك فى وجود موجود فإن كان واجبا فهو المطلوب وإن كان ممكنا كان له سبب واجب ، متن الطوالع بالمطالع ص 321 ، وقد يكون البيضاوى أخذ هذا الدليل عن ابن سينا بطريقة غير مباشرة وذلك عن سلفه الفخر الرازى الذى وجدناه بدوره يردد دليل صاحب النجاة ، يقول الرازى فى الأربعين : فلا شك فى وجود الموجودات ، وكل موجود فهو إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته فإن .. فى الموجودات واجب الوجود لذاته فذلك هو المطلوب وإن .. ذلك الوجود ممكنا افتقر إلى مؤثر والدور والتسلسل ... فلابد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود لذاته وذلك .. المطلوب ص 85 .

(3) أبو الحسن الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ص 17 ـ 19 .

(4) البيضاوى : أنوار التنزيل وأسرار التأويل 2 / 205 .

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
145	4	وثانيهما أن الغرض	وثانيها أن ما يلائم الغرض
145	5	حسب وجوه ؟	حسب وجوه واعتبارات. فقتل
145	8	ثالثها ألا ما يتعلق في	ثالثها أن ما يتعلق به
145	9	لا سلطان للعقل غير	لا سلطان للعقل فيه
145	9	غير مرجعه	بل مرجعه
146	15	وأن الإمام أراد	أن الإمام أراد
152	7	دخلا	دخل
153	15	وأن	وإن
158	5	البيضاري	البيضاوي
158	12	العبادة	العباد
159	12	يباشرة	يباشره
159	2	فقال ذلك الكسب	فقال ذلك في الكسب

فى معرفة ذاته تعالى

إذا كان الفلاسفة (1) ـ فى نظر البيضاوى ـ يذهبون إلى أن حقيقته عز وجل غير مدركة من طرف العقل الإنسانى لا بداهة ولا استدلالا عمادهم فى ذلك كون ذاته تعالى غير متصورة ولا قابلة للتحديد والمعرفة المستفادة من النظر تكون إما بالحد وإما بالرسم وذاته تعالى غير قابلة لهما لانتفاء التركيب فيها ، لذلك لما سأل فرعون موسى عن رب العالمين أجاب بذكر خواصه وصفاته دون حقيقته ، ولم يكن الجواب مطابقا للسؤال ، وذلك تنبيها على أن حقيقته تعالى ليست معلومة ، بالإضافة إلى أننا لا نعلم منه تعالى إلا ما كان سلبا كقولنا : ليس بجسم ولا جوهر ، ولا عرض ، أو ما كان إضافة كقولنا : إنه تعالى قادر ، عالم ، والعلم بالسلوب والإضافات لا يستلزم العلم بحقيقة الذات ، فثبت أنا لا نعلم ذاته تعالى ، فإن جمهور المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وماتريدية منعوا حصر معرفته

(1) يضيف أبو الثناء شمس الدين الأصفهانى إلى هؤلاء الغزالى وضرار بن عمرو ، وهو مصيب فيما ذهب إليه ذلك أننى وجدت الغزالى فى مشكاة الأنوار يقول : (إن الله أكبر من أن يدرك غيره كنه كبريائه نبيا كان أو ملكا ، بل لا يعرف كنه معرفته إلا هو ، إذ كل معروف داخل تحت سلطان العارف واستيلائه ، انظر ص 40 كما وجدت ابن حزم فى (الفصل) يرى أن أهل السنة وضرار بن عمرو ذهبوا إلى أن لله ماهية لكنها ليست معلومة من طرفنا ، وأورد قول ضرار : قال ضرار : (لا يعلمها إلا هو) أما ابن حزم نفسه فيذهب إلى أنه تعالى له ماهية هى أنيته أى وجوده فهو لا يعتبر الوجود زائدا على الماهية ويحتج بأن الماهية هى حقيقة الشيء ومن أبطلها فقد أبطل حقيقة الشيء ، ويرى أنه لا جواب لمن سأل عن ماهيته تعالى ، إلا ما أجاب به موسى ، وهذا يعنى أن ابن حزم يذهب مذهب الفلاسفة إلى أن الطاقة البشرية لا تفى بمعرفة ذاته تعالى انظر 2 / 173 ـ 174 ويذهب الشهرستانى إلى أن ضرار بن عمرو وحفص الفرد أثبتا لله ماهية لا يعلمها إلا هو ، ويورد عنهما أنهما قالا : إن هذه المقالة محكية عن أبى حنيفة رحمه الله وجماعة من أصحابه ، الملل 1 / 114 وذكر لنا أرنست رينان أن موسى بن ميمون كالفلاسفة يطرح كل تماثل بين الله والمخلوقات أى أنه يمكن أن يقال عن الله ما ليس إياه ، ولكنه لا يمكن أن يقال من هو ، حتى إنه لا يجرؤ أن ينسب الوجود ، والوحدانية والقدم إلى الله وذلك خشية أن تعد هذه الصفات منفصلة عن الذات الإلهية ، ابن رشد ، والرشدية ص 189/ 190.

تعالى فى النظر والبداهة وجوزوا أن تكون بالإلهام وتصفية النفس [1] . وبينوا أن حقيقته تعالى عندهم هو الوجود المجرد وهو معلوم [2] .

ولئن وقف البيضاوى فى قضية معرفة الذات الإلهية عند فريقين فإن الرازى [3] . والتفتازانى [4] . يوردان رأيا ثالثا فى هذه المسألة مفاده أن القاضى أبا بكر الباقلانى يرى أن حقيقته تعالى غير معلومة لنا الآن .

وقد نتساءل ما موقف البيضاوى من هذه القضية ؟

إن البيضاوى لم يفصح عن رأيه فى (الطوالع) إلا أننا يمكن أن نقول اعتمادا على مذهبه فى كون الوجود زائدا على الماهية فى الواجب والممكن على حد السواء بأنه ممن ينسب إلى شق القائلين بأنه تعالى لا تعلم ذاته .

وفعلا فقد وجدت البيضاوى ـ عند تعرضه لتفسير قوله تعالى على لسان موسى جوابا عن سؤال فرعون عن حقيقة الذات الإلهية : ﴿ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴾ [5] . يقول : ثم ذلك الواجب لا يمكن تعريفه إلا بلوازمه الخارجية لامتناع التعريف بنفسه ، وبما هو داخل فيه لاستحالة التركيب فى ذاته [6]. تنزيهه تعالى عن الجهة والجسمية [7] .

---

(1) ذلك ما فهمه أبو الثناء شمس الدين الأصفهانى ، من كلام البيضاوى انظر : مطالع الأنظار ص 324 .

(2) يعلق الأصفهانى على ما ذهب إليه المتكلمون بقوله : والحق أن هذا الإلزام ليس بصواب ، فإن حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض بوجود الخاص ، ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض . المطالع ص 324 .

(3) نهاية العقول 2 / 52 .

(4) شرح المقاصد : 2 / 92 .

(5) الشعراء : 24 .

(6) أنوار التنزيل وأسرار التأويل 4 / 102 .

(7) انظر : الطوالع بالمطالع ص 326 / 327 وتجدر الملاحظة إلى أن البيضاوى أورد الحجج الدالة على نفى الجهة وأهمل الحجج المتعلقة بنفى الجسمية لأن ما قدمه من أدلة يصلح لنفيهما معا ، وقد نبهنا إلى ذلك شارحه الأصفهانى ، انظر المطالع ص 327 .

قضية التجسيم والتنزيه قديمة ، فقد عرفت قبل الإسلام فاليهود على العموم مشبهة [1]. ففى التوراة أوصاف كثيرة للإله تؤذن بالتشبيه والتجسيم ، وقد عرفها النصارى فى قولهم بالحلول ، حلول الإله فى جسم المسيح واللاهوت فى الناسوت [2] . كما أثار فلاسفة اليونان مشكل الذات ، إذ نجد الكثير منهم منزهة ، وخاصة أفلوطين ، ولم تكن هذه القضية غريبة عن المسلمين ذلك أنها قضية الإنسان بصفة عامة فى علاقته مع الإله .

والبحث فى هذه المسألة بدأ عند المسلمين فى أواخر عهد الخلافة الراشدة ، وفى ظل الفتنة أيام الثورة على سيدنا عثمان رضى الله عنه ، فتلك الفتنة بالرغم من أن منطلقها كان واضحا إذ هو إبعاد الفساد وتولية الخليفة الذى يرضى عنه المسلمون إلا أنها لم تقف عند هذا الحد ، فبعد مقتل الخليفة الثالث وإثر النكبات المتوالية التى حلت بالمسلمين مند وقعة الجمل وتولى سيدنا على فى ظل سيوف الثائرين إلى وقعة صفّين ، فى هذه الغمرة من الأحداث المتلاحقة بدأ المسلمون يفكرون فى أمور العقيدة [3] .

وكان القرآن الكريم منطلق البحث فى مشكلة الذات الإلهية ، ذلك أننا نجده قد سلك فى كلامه عنها مسلكين .

1 ـ مسلك الوصف الإيجابى ، وفى هذا المعنى نجد الكثير من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى : ﴿اللَّهُ نورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [4] ، وقوله : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [5] .

---

(1) الإيجى : المواقف 8 / 19 .

(2) الشهرستانى : الملل 2 / 66 ـ 67 ابن حزم : الفصل : 1 / 49 .

(3) على الشابى : محاضرات السنة الدراسية 1975 / 1976 .

(4) النور : 35 .

(5) طه : 5 .

2 ـ مسلك الوصف السلبى كقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [1] ، وقوله : ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [2] .

ولم يكن العامل الذاتى وحده الذى أدى إلى البحث فى مسألة الذات فحتى التيارات الأجنبية التى تساقطت إلى العالم الإسلامى ـ شرقيّها وغربيّها ـ قد ساهمت بقسط وافر فى إثارة مبحث الذات الإلهية .

فقد أثار عبد الله بن سبأ [3] . مشكلة الوصية التى ورثها عن ديانته اليهودية ، وأعلن أن عثمان أخذ الخلافة من على بغير حق كما هو الشأن بالنسبة لأبى بكر وعمر من قبله ، وقد أفضى القول بالوصية إلى ألوهية سيدنا على رضى الله عنه ، ولا يخفى ما فى القول بالألوهية من تجسيد [4] .

وتواصل هذا التيار التشبيهى عند البيانية [5] . وقد أدى الإفراط فيه إلى إيجاد تيار آخر مضاد له أفرط فى التنزيه رفع شعاره الجهم بن صفوان [6] .

ولئن كان أسلافنا فى بداية عهدهم بالإسلام قد آمنوا بما جاء به القرآن دونما بحث أو جدل ، وفهموا الآيات القرآنية فهما مجملا على حسب الظاهر دون تأويل أو تشبيه بل كانوا ينزهون ويفوضون ، ومجمل عقيدتهم تتمثل فى الإيمان بوحدانيته تعالى ، وفى أنه لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وهو حى ، عالم ، قادر ، سميع ، بصير ، مريد ، متكلم .

والقرآن كلام الله وهو غير مخلوق ، وأن له وجها لا كالوجوه ويدا لا

---

(1) الشورى : 11 .

(2) الإخلاص : 3 ـ 4 .

(3) سواء كانت شخصية عبد الله بن سبأ حقيقية أو خرافية فإنها لعبت دورها فى الإسلام إبّان الفتنة فى عهد عثمان أو بعدها .

(4) على الشابى : النشرة العلمية للكلية الزيتونية ، العدد الأول . 1391 هـ / 1971 م ص 246 ـ 247 .

(5) هم أتباع بيان بن سمعان الذى هو الآخر من القائلين بألوهية على .

(6) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية 2 / 27 .

كـالأيدى ، ويرى بالأبصار يوم القـيامـة [1] . فـإن من جاؤوا بعـدهم ـ بحكم مـا تساقط فى الحياة الإسلامية من أمشاج سرعـان ما طبعتها بطابع الجدل والمنافحة قد انقسموا إزاء مشكلة الذات إلى فريقين .

1 ـ فريق قال بالتشبيه والتجسيم مثله الشيعة والكراميّة والحنابلة .

2 ـ وفريق نزه الله عن الأجسام وهو يضم المعتـزلة والأشاعرة ، فقد كان أبو الحســن الأشعـرى يقـول بأن الله تعـالى فى السمـاء مسـتو علـى العرش اسـتواء حقيقيا [2] . ولكن أتباعه فيما بعد تخطوا هذا القدر ، فالباقلانى كان يذهب إلى أن الله فى السماء ومسـتو على العرش استواء لا يشبـه استواء الخلق ومع هذا ليس لله مكان [3] .

ثم جاء من بعـده من صرح بنفى الجهـة والجسمـية [4]. عنه تعـالى كـأبى إسـحاق الإسـفـرايينى (418 هـ) ، والبـغـدادى (429 هـ). وأبى المـظفـر الإسـفـرايينى (471 هـ) ، ومن بعدهم أبو المـعالى الجوينى الذى قـال : ومذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيزّ والتخصص والجهات [5]. فمـا هو موقف الـبيضـاوى من هذه المسألـة ؟ وما هى الحجـج التى اعتـمد عليـها لتدعيم رأيه ؟ .

فإذا كان الكرامية والمشبهة يثبتون الجهة والجسمية لله معتمدين على دليلين :

1 ـ دليل عقلى : وهو بدوره يضم وجهين : أحدهما يتلخص فى أن العقول تدرك بداهة بأن كل مـوجـودين لابد أن يكون أحـدهمـا ساريا فى الآخـر بحـيث

---

(1) البغدادى : الفرق بين الفرق ص 300 ـ 301 .

(2) الأشعرى : مقالات الإسلاميين 1 / 323 وكذلك الإبانة ص 34 ـ 37 .

(3) الباقلانى : التمهيد ص 262 ـ وكذلك الإنصاف ص 37 .

(4) انظر التبصير فى الدين لأبى المظفر الإسفراينى ص 100 ، وكذلك أصول الدين للبغدادى ص 76 ـ 78.

(5) إمام الحرمين الجوينى : الإرشاد ص 39 .

تكون الإشارة إلى أحدهما هى الإشارة إلى الآخر كالجوهر والعرض فإن العرض الحال فى الجوهر سار فيه بحيث تكون الإشارة إلى الجوهر هى الإشارة بعينها إلى عرضه أو يكون أحدهما مباينا عن الآخر فى الجهة كالسماء والأرض ، والله تعالى ليس محلاً ولا حالا فى محل فيكون مباينا عن العالم فى الجهة .

أما الوجه الثانى فمفاده أن الجسم يقتضى الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه ، والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم فى هذا الاختصاص فيكون مشاركا له فى اقتضاء الحيز والجهة .

2 ـ دليل نقلي : تضمنته الآيات الكثيرة التى تشعر بالجهة والجسمية كقوله تعالى : ﴿ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ [1]، وقوله ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [2] . ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [3]. فإن البيضاوى ـ خلافا للكرامية والمشبهة ينفى الجهة والجسمية عنه تعالى انطلاقا من أنه تعالى لو كان فى جهة وحيز لاقتضى ذلك أن يكون جسما وبالتالى مركبا ومحدثا أو جزءا لا يتجزأ وهو محال فى شأن البارى عز وجل ، كما أنه لو كان سبحانه متحيزا لكان متناهيا وكل متناه فهو ممكن ، وكل ممكن محدث .

وتجدر الملاحظة إلى أن البيضاوى لم يقتصر على مخالفة معارضيه فحسب وإنما تجاوز ذلك ليطعن فى حججهم العقلية مبينا أنها متهافتة ولا تصمد أمام النقد ، ذلك أنه لم يسلم بما ارتأوه من أن كل موجودين يجب أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر أو مباينا له فى الجهة لجواز أن يكون الموجود مباينا لغيره من الموجودات فى الذات والحقيقة لا فى الجهة ، وما اختلاف الناس فى هذه المسألة ـ فى نظر البيضاوى ـ إلا دليل على أن البديهة ليست شاهدة بما ذهب إليه المشبهة والمجسمة كما أن الجسم ـ عند البيضاوى ـ يقتضى الحيز والجهة بحقيقته

(1) الزمر : 67 .
(2) الفتح : 10 .
(3) طه : 5 .

المخصـوصة ، والله سـبحـانه لا يشاركـه فى هذه الحقـيقـة لاختلاف الماهـيات عن بعضها ، ومن ثم فـإنه تعالى لا يشارك الجسم فى الحيز والجـهة ، أما دليلهم النقلى فقد رفـضه البيضـاوى مبينا أن الآيات القـرآنية لا تعارض القواطع العـقلية التى لا تقبل التأويل [1] .

تنزيهه تعالى عن الحلول والاتحاد [2] .

إن فكرة الاتحاد والحلول قد عرفت عند فـلاسفة الإغريق [3] . كمـا عرفـها النصارى [4] . ومن بعدهم المسلمون [5] .

والأشاعرة جـميعا يرفـضون فكرة الحلول والاتحاد لأنهـا تتنافى مع تنزيههم للذات الإلهية ،والبيضاوى بدوره يتمسك بموقف أسلافه، وإليك أدلته على ذلك :

أ ـ نفى الاتحاد : يرى البيضاوى أنه إذا وقع الاتحاد بين شـيئين فإما أن يصيرا اثنين فى حالة وجودهما ـ وهذا ينافى الاتحاد ـ وإمـا أن يفنيا معا ويوجد ثالث ولم يكن هناك اتحاد لأن المعدوم لا يتحد بالمعـدوم ، وإما أن يبقى أحدهما ويفنى الآخر وفى هاته الحال كـذلك لا يتحقق الاتحـاد ، وقد وجدنا هذا الدلـيل فى بعض كتب الـرازى [6]. إلا أن الزركان يجعل الرازى بدوره معـولا فى هذا الدليل على حجة الإسلام الإمام الغزالى [7] .

---

(1) يقف البيضاوى مـن الآيات القرآنية التى تبدو معارضة لـلقواطع العقلية موقفيـن : إما أن يقع الأخذ بمبدأ التفويض كما هو مذهب السلف وإما أن تؤول كما هو مذهب المؤولين .

(2) انظر : متن الطوالع بالمطالع ص 328 .

(3) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص 28 ، انظر كذلك : الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص 157 ، 169 ، 183 ، 199 .

(4) إمام الحرمين : الإرشاد ص 48 ـ 51 .

(5) يقـول الرازى : وأول من أظهر هذه المقـالة فى الإسلام الروافـض فإنهم ادعـوا الحلول فى حق أيمتـهم ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص 73 .

(6) الرازى : المحصل ص 211 ، مفاتيح الغيب 4 / 198 .

(7) محمد صالح الزركان : الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 282 .

ب ـ نفى الحلول : ينطلق البيضاوى فى دليله على نفى الحلول من معنى الحلول ذاته فهو فى نظره قيام موجود بموجود آخر على سبيل تبعية أحدهما للآخر، والتبعية منتفية فى حقه تعالى ،لذلك فالحلول منفى عنه سبحانه وتعالى[1] .

تنزيهه تعالى عن قيام الحوادث بذاته[2] .

ذهب الكرامية إلى تجويز قيام الحوادث بذات البارى تعالى[3] . ويرى الأستاذ محمد صالح الزركان أن تقسيم الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل من طرف المعتزلة والأشاعرة وقولهم بقدم الأولى وحدوث الثانية فيه تجويز لوقوع الحوادث فى ذاته تعالى من حيث إنهم لا يريدون ذلك ، ولم ينج من هذه الشبهة إلا الماتريدية لأنهم جعلوا القسمين من الصفات قديما .

ويضيف الزركان بأنه لو وقع الفصل بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى لما ذهب المعتزلة والأشاعرة إلى التفريق بين نوعين من الصفات إذ أن هذا التفريق يقوم على أن أفعال البارى تخضع لفكرة الزمن كما هو الحال فى أفعال الإنسان[4] .

وقد وقف البيضاوى من هذه المسألة إلى جانب أهل الحق منطلقا من تقسيم الصفات إلى إضافات لا وجود لها فى الخارج ، وهى متغيرة ومتبدلة لأنها متعلقة بالحوادث ، وصفات حقيقية قديمة لا يلحقها التغيير والتبديل خلافا لما ذهب إليه الكرامية دون مختلف الطوائف .

وتناول البيضاوى موقف الكرامية بالرد لإبطاله معولا على الوجوه الآتية :

---

(1) مرد هذا الدليل أيضًا إلى الغزالى ، فهو قد حلل معنى الحلول قبل أن يبطله وأرجعه إلى معنيين : أولهما يتمثل فى النسبة بين الجسم ومكانه الذى يكون فيه ، والثانى يكمن فى قيام موجود بموجود آخر كالعرض الذى قوامه الجوهر ، وقد عول البيضاوى على المعنى الثانى فى نفيه للحلول ـ انظر المنقذ من الضلال ص 93 ، مشكاة الأنوار 40 ـ 41 .

(2) متن الطوالع بالمطالع ص 330 ـ 331 .

(3) إمام الحرمين الجوينى : الشامل ص 529 .

(4) محمد صالح الزركان : الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 228 .

الأول : أن تغير صفات البارى تعالى يوجب انفعال ذاته ، وذلك لأن المقتضى لصفات ذاته وتغير الموجب دال على تغير موجبه فإنه يمتنع أن يكون الموجب للشىء باقيا والشىء منتفيا [1] .

الثاني : أن البارى تعالى لا يتصف إلا بصفات الكمال ، ويمتنع اتصافه بما يوحى بالنقص لأنه فى هذه الحال يكون ناقصا .

الثالث : لو صح اتصافه تعالى بالحوادث لكان ذلك فى الأزل ولأصبحت الحوادث أزلية وهو محال لاستحالة اجتماع الضدين ، فثبت حينئذ أن كل أزلى لا يتصف بالحوادث .

الرابع : إن كانت ذاته هى المقتضية لتلك الصفة الحادثة أو شىء من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح إذ نسبة الذات ولوازمها إلى حدوث الحادث فى ذلك الوقت أو قبله على السواء ، فكما جاز حدوثه فى ذلك الوقت جاز حدوثه فى وقت سابق ، وإن كان المقتضى لتلك الصفة الحادثة وصف آخر محدث لزم التسلسل .

وان كان شىء آخر غير هذه الأقسام الثلاثة التى ذكرت أصبح الواجب مفتقرا فى صفته الحادثة إلى سبب آخر منفصل ، وكل واحد من هذه الأقسام محال أن يكون مقتضيا لهذه الصفة الحادثة .

تنزيهه تعالى عن الأعراض المحسوسة [2] .

يفيدنا البيضاوى فى هذه المسألة بأن العقلاء من فلاسفة ومتكلمين أجمعوا على نفى الأعراض المحسوسة عنه تعالى كالألوان والطعوم والروائح واللذائذ الحسية لأنها تابعة للمزاج الذى هو صفة الجسم المركب والله تعالى منزه عن أن يكون جسما .

---

(1) أبو الثناء الأصفهانى : مطالع الأنظار ص 332 .

(2) انظر : متن الطوالع بمطالع الأنظار ص 335 .

إلا أن الفلاسفة قد جوزوا اللذات العقلية لله تعالى عمادهم فى ذلك أن من تصور فى نفسه كمالا فرح به ، ولا شك أن كماله تعالى أعظم الكمالات فلابد أن يلتذ به [1] .

ولئن كان الرازى قد نحا منحى الفلاسفة فى خصوص اللذة العقلية فى كتابه (المباحث المشرقية) [2]. إلا أنه عدل عن هذا الرأى فيما بعد [3] . فإن البيضاوى لم يوضح موقفه فى هذه المسألة .

التوحيد [4] .

تطلق كلمة الوحدانية فى اصطلاح أغلب الفلاسفة والمتكلمين المتقدمين [5] . على معنيين : أولهما على نفى الكثرة فى الذات الإلهية ، وثانيهما على نفى المثل والنظير .

وقد أفادنا إمام الحرمين بأن القاضى أبا بكر الباقلانى أضاف معنى ثالثا ، وهو أن الواحد يراد به أنه لا ملجأ ولا ملاذ سواه [6] .

وعرض لنا البيضاوى دليل الفلاسفة على كونه تعالى واحدا ثم تطرق إلى دليل المتكلمين وهو الذى نريد أن نقف عنده لأننا فهمنا منه أن البيضاوى قد قصر مفهوم الوحدانية على نفى الند والشريك وأسقط المفهومين الثانى والثالث ، ولعله قد تمسك برأى إمام الحرمين الجوينى الذى بعد أن أثبت أن للواحد على المستوى

---

(1) المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها .

(2) الرازى : المباحث المشرقية 2 / 494 .

(3) محمد صالح الزركان : الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 285 ـ 286 .

(4) متن الطوالع بالمطالع ص 337 .

(5) إمام الحرمين الجوينى : الإرشاد ص 52 .

(6) إمام الحرمين : الشامل فى أصول الدين ص 347 .

اللغوى عدة معان قصر معنى التوحيد عند المتكلمين على الوحدانية وقصر مفهوم الوحدانية على أنه تعالى لا إله سواه [1] .

ويتلخص دليل المتكلمين فى وجهين :

الأول : لو كان فى الكون إلهـان لاستوت الكائنات بالنسـبة إليهـما ذلك أن مقدور أحـدهما هو نفس مقدور الآخر فـلا يوجد شىء من هذه الممكنات لأنه فى حالة وجودها يكون أحدهما مؤثرا فيها دون الآخر وإن كان كل واحد منهما مؤثرا فيها لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد فلا يوجد شىء من الممكنات أيضًا .

لكن الممكنات موجودة فالإله حينئذ واحد .

وصورة الوجه الثانى وهو المسمى بدليل التـمانع عند المتكلمين أنا لو فرضنا وجود إلهين وأراد أحـدهما تحريك جسم وأراد الآخر تسكينه فإن حـصل مرادهما كان الجسم متحركا ساكنا وهذا مـستحيل فى شأنه إذ الجسم إما أن يكون فى حالة حركـة أو سكون وإن لم يحصل مرادهمـا كان الجسم لا مـتحركـا ولا ساكنا وهو مستحيل أيضًـا ، وإن حصل مراد أحـدهما وحده كان الآخـر عاجزًا والعـاجز لا يكون إلها .

(1) المصدر السابق نفسه ص 352 .

الفصل الثالث

فى الصفـــات

الصفــات

انقسم الفكر الدينى الإسلامى إزاء قضية الصفات إلى ثلاثة اتجاهات :

1 ـ اتجاه التجسيم والتشبيه الذى يمثله غلاة الشيعة [1]. والكرامية [2]. والحشوية [3] . والذى إن دل على شيء فإنما يدل على أن أصحابه لم تستطع عقولهم أن ترقى من المحسوس إلى المعقول بل قاست الغائب على الشاهد وجعلت الخالق شبيها بالمخلوق .

2 ـ اتجاه موغل فى التنزيه والتجريد أفرط فى استخدام العقل فجرد الذات الإلهية من الصفات غايته من ذلك تحقيق التوحيد وهو منحى المعتزلة [4] .

3 ـ اتجاه ثالث أبطل التشبيه والتجسيم وأثبت الصفات لأنه يعتبر نفى الصفة نفيا للموصوف وهو الذى يمثله الأشعرية [5] .

يرى أبو الحسن الأشعرى أن لله صفات لا يمكن أن ننكرها وقد دل عليها خلق الإنسان نفسه ومراحل تطوره حتى وصل إلى كمال الخلقة ، فإذا ما تأمل الإنسان فى ذاته عملا بقوله تعالى : ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ ﴾ [6] . أدرك أن له صانعا قادرا عالما مريدا إذ لا يمكن أن تصدر هذه الأفعال المحكمة والمتقنة عن طبع ، وهذه الأفعال تدل أيضًا على العلم والقدرة والإرادة إذ لا معنى لقولنا إنه تعالى عالم بدون أن يكون له علم ، وإنه قادر بدون أن تكون له قدرة وإنه مريد بدون أن تكون له إرادة [7] .

---

(1) الشهرستانى : الملل 1 / 118 ، 204 .
(2) م ن 1 / 144 ، 145 ، 146 ، 147 .
(3) م ن 1 / 139 ـ 141 .
(4) م ن 1/ 57 ، 62 .
(5) البغدادى : الفَرق بين الفرق ص 322 ـ 323، انظر كذلك ، نهاية الإقدام للشهرستانى ص 123 ، واللمع للأشعرى ص 32 ، والملل 1 / 122 .
(6) الذاريات : 21 .
(7) الشهرستانى : الملل 1 / 120 .

وإذا كـان واصل بن عطاء ـ الذى دفعـه تيار الغـلو فى التـشبـيـه إلى إنكار الصفات الإيجابية [1]. لأنها زائدة على الذات والاقتصار على الصفات السلبية ـ قـد وصـل إلى التـعطيل وأصحـابه فـيـمـا بعد أثبـتوا صـفـتين لله همـا العلم ، والقــدرة [2]. لئلا يقعوا فـيما وقع فيه واصل ، ثم أضحت الصـفات عند المعتزلة تسمى أحوالا ، فإن الأشعرى توسط بين الإفراط فـى التشبيه والإفراط فى التعطيل فبين أن صفاته تعالى الإيجابية زائدة على ذاته قائمة بها قديمة قدمها لا هى هو ولا هى غيره ، فهو حينئذ يثبت الصفات من ناحية ويقول بأنها قائمة بالذات من ناحية أخرى ، ولا يخفى مـا فى هذا القول من تناقض ، كما أن الأشـعرى لا يستطيع أن يجـحد مـا ورد فى القـرآن الكريم والسنة النبـوية من أوصـاف توحى بالتـجسـيم والتشبيه من أن لله عرشا ووجها ، ويدا ، وله إما تقبلها كما هى بلا كيف ولا تشبيه كما فعل السلف وإما تأولها كما فعل المعتزلة .

وأبو بكر الباقلانى ـ رغم إثباته للأحوال مخالفا بذلك إمام المذهب ـ قد قال بأن الصفات معان قائمة بالذات لا أحوالا لأنه أرجع مفهوم الحال الذى قال به أبو هاشم إلى مفهوم الصفة نفسها [3] .

وقد أنكر أبو المعالى الجوينى على أصحابه إثباتهم للصفات عن طريق العلل ككون العلم علة فى كـون العالم عـالما والقدرة علة فى كـون القادر قـادرا وأبدلها بالأحوال اعتقادا منه بأن هذا القول يفـضى إلى اعتبار المعلول ـ أعنى كونه عالما أو قادرا ـ هو الذات التى قام العلم بها [4] .

وجـاء من بعـده حجـة الإسـلام الغزالى الـذى أخذ بقـول الشـيخ واعـتبـر

(1) م ن 1/ 57 .
(2) زهدى جار الله : المعتزلة ص 71 .
(3) الشهرستانى : الملل : 1 / 121 .
(4) إمام الحرمين : الشامل ص 631 .

الصفات زائدة على الذات وقائمة بها [1] . ورد القول بالأحوال الذى صدر عن أستاذه إمام الحرمين .

وقد أفادنا الزركان [2]. بأن الرازى لم يكن له رأى مستقر فى مسألة الصفات وإن كان فى ظاهر الأمر يأخذ بمذهب الشيخ فى أن الصفات أمور زائدة على الذات ، كما أنه قد نفى الأحوال التى قال بها أبو هاشم الجبائى ومن تبعه من المعتزلة .

أما البيضاوى فإنه لم يتردد فى اعتناق مذهب الشيخ واعتبار الصفات مغايرة للذات ، إنه يقسم الصفات إلى قسمين [3] .

1 ـ الصفات التى تتوقف عليها أفعاله تعالى ، وهى : القدرة ، والعلم ، والحياة ، والإرادة .

2 ـ سائر الصفات وهى : السمع والبصر ، والكلام ، والبقاء والتكوين ، والرؤية وصفات أخرى أطلق عليها المتكلمون اسم الصفات الخبرية .

ونلحظ من خلال هذا التقسيم أن عبد الله بن عمر البيضاوى قد أخرج من مبحث الصفات ما سماه الرازى من قبله صفات سلبية وعدها من التنزيهات التى تتعلق بذات البارى تعالى .

الصفات التى تتوقف عليها أفعاله تعالى :

أ. القدرة :

ذهب المتكلمون إلى أن ما سوى الله (العالم) مسبوق بالعدم سبقا زمانيا ، فى حين أن الفلاسفة يرون أن هذه المسبوقية لا تكون إلا سبقا بالذات ، فهم

---

(1) الغزالى : الاقتصاد ص 150 ـ 156 .

(2) الزركان : الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 220 ـ 224 .

(3) انظر : متن الطوالع بالمطالع ص 343 ـ 386 .

ينصـرفون إلى القـول بامـتناع حدوث الحـوادث بلا سـبب حادث ، أى يمـتنع فى نظرهـم تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل ثم فعلت [1] .

أما المتكلمون فقد ربطوا الحدوث ـ حدوث العالم ـ بقادريته تعالى إذ وجود العالم بعد العدم ينافى كون تأثيره تعالى فيه بالإيجاب .

وكان أبو الحـسن الأشعرى يـثبت الصفـة بضدها ، فالله لو لـم يكن متصـفا بالإرادة مثلا لكان متصفا بضدها كالسهو والكراهة والآفة [2] .

أما البـيضاوى فبـعد أن أعلن اتفاق المتكلمـين على اتصافه تعـالى بالقدرة ، أثبت القـادرية لله اعتـمادا على حـدوث العـالم ، وإبطال حوادث لا أول لهـا ، ثم تصدى لرأى الفلاسـفة القائل بأنه تعالى موجب بالذات لا بالقـادرية ، فبين أنه لو كان موجبا بالذات للزم عن ذلك القول بأزلية العالم [3] .

ب.العلم :

الإجـمـاع قـائم بين الفـلاسـفة والمـتكلمـين على أنه تعـالى عـالم ، إلا أن الاختلاف يكمن فى نوعية الأدلة التى أخذ بها كل فريق .

وجدير بالملاحـظة أن هناك من المتكلمين من جـمع بين أدلة الفلاسـفة وأدلة المتكلمين كما هو الـشأن بالنسـبة للفـخر الرازى ، فقـد أخـذ بدليـل الفلاسفة فى

---

(1) محمد عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ص 40 / 41 .

(2) أبو الحسن الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ص 37 .

(3) يرى ماجد فـخرى بأن الضراوة التى عرفت بهـا تصانيف الغزالى وابن حزم فى ردهم على الفـلاسفة فى قولهم بأزلية العالم تأتى من أنهم اعتبروا هذه المشكلة مرتبطة ارتباطا وثيـقا بمشكلتين فلسفيتين كبيرتين هما : مشـكلة التدليل على وجود الصانع ومـشكلة الخلق والإبداع ، ابن رشد فيلسـوف قرطبة ص 56 .ويرى الغزالى بأن قول الفـلاسفة بقدم العالم ثم انصرافـهم إلى التدليل على وجود خالقه يعتـبر وصفا متناقضـا فهو يقول : إن معنى الفـعل إخراج الشىء من العدم إلى الوجود بإحـداثه وذلك لا يتصور فى القـديم ، إذ الموجود لا يمكن إيجـاده فـإن شرط الفـعل أن يكون حادثا ، والعـالم قـديم عندهم فكيف يكون فعلا لله ، تهافت الفلاسفة ص 128 .

(المباحث المشرقية)[1] . ثم لم يلبث أن عدل عن هذا الدليل وأخذ بدليل المتكلمين المسمى بدليل الإحكام والإتقان[2] .

أما البيضاوى فقد استدل على علمه تعالى بأربعة وجوه منها ما يعود إلى أدلة الفلاسفة ومنها ما قال به المتكلمون :

الأول: أن الله تعالى فاعل مختار ، وكل فاعل مختار يتجه قصده إلى ما هو معلوم فالله تعالى عالم .

الثانى: وهو المسمى بدليل الإحكام والإتقان الذى أخذ به كل الأشاعرة بداية من إمام المذهب ، وصورته أن هذا العالم منسق ومنظم ومدبر أحسن تدبير ، وكل من كانت أفعاله محكمة ومتقنة فهو عالم .

أما الوجهان الثالث والرابع فإن البيضاوى ينسبهما إلى الفلاسفة ، ويشير إلى أنهما محل نظر ، وهذا يعنى أنه غير مقتنع بهما .

وقد حذا البيضاوى حذو المتكلمين فى قولهم بأنه تعالى يعلم الكليات والجزئيات خلافا لما ذهب إليه الفلاسفة من كونه لا يعلم إلا الكليات ، وقد استدل البيضاوى على ذلك بأن الموجب لعالميته تعالى هى ذاته ونسبتها إلى كل المعلومات على حد السواء ، فلو اختصت بالبعض دون البعض الآخر لافتقرت إلى مخصص ، ولكن الله لا يفتقر إلى شىء لأنه واجب فهو عالم بكل شىء .

ولا يفوتنا أن نلاحظ أن البيضاوى تمسك برأى الشيخ فى كون الصفات مغايرة للذات خلافا للمعتزلة ، وغير متحدة بها خلافا للمشائين .

وقد فصّل لنا البيضاوى حجج المعتزلة الزاعمة أنه تعالى لا يمكن أن يكون علمه مغايرا لذاته ، كما كان فى نفس الوقت يدلى بردوده فى مواجهتهم ، فإذا

---

(1) الرازى : المباحث المشرقية 2 / 468 ـ 469 .

(2) الرازى : المحصل ص 119 .

قالوا بأن من قامت بذاته صفة أصبحت ذاته مقتضيه لها بمعنى أن الصفة تكون مفتقرة إلى ذاته كافتقار الصفة إلى موصوفها ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته واجب بعلة وتلك العلة ليست إلا الذات فتكون ذاته حينئذ قابلة وفاعلة . قيل لهم : إن الذات الإلهية يمكن أن تكون قابلة وفاعلة فى نفس الوقت .

وأما إذا تمسكوا بأن من أثبت صفة زائدة على الذات ، إن كانت قديمة فقد قال بتعدد القدماء وهذا كفر ، وإن كانت حادثة فقد جوز قيام الحوادث بذاته تعالى فإنما تحبط دعواهم بأن القول بتعدد الذوات القديمة كفر ، فى حين أن القول بتعدد الصفات القديمة فلا .

والنصارى إنما كفرهم الله لأن ما سموه صفات ليس فى الحقيقة كذلك ، ذلك أنهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة ـ أعنى العلم ـ إلى بدن عيسى عليه السلام ، والمستقل بالانتقال هو الذات ، فهم حينئذ قد قالوا بتعدد الذوات .

وإذا ذهبوا إلى أن عالميته وقادريته تعالى واجبتان والواجب بوجوبه يستغنى عن العلة فلا تعلل العالمية بالعلم ولا القادرية بالقدرة ، وجب أن يقال لهم بأن العالمية لا تعلل إذا كانت واجبة بذاتها ، أما إذا كانت واجبة بالغير فإنها تعلل ، والعالمية واجبة بالعلم الذى هو واجب لاقتضاء الذات له .

أما زعمهم بأنه لو زاد علمه وقدرته تعالى على ذاته لاحتاج فى أن يعلم ويقدر إلى الغير ، وهو محال فى حقه تعالى ، فإن رد البيضاوى على ذلك تمثل فى أن ذاته تعالى اقتضت صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للتعلقات العلمية والإيجادية بهما يكون الذات عالمة وقادرة .

ونستطيع أن نقرر من خلال بحث البيضاوى المتعلق بصفة العلم أنه كان مطّلعا على آراء خصومه ـ أعنى المعتزلة والفلاسفة ـ وفى بعض الأحيان لا يرى مانعا من أن يستشهد بآرائهم إذ يقول فى بيان كون علمه تعالى مغايرا لذاته : العلم إما إضافة مخصوصة وهى التى سماها الجبائيان عالمية أو صفة تقتضى تلك

الإضافة وهى مذهب أكثر أصحابنا أو صور المعلومات القائمة بأنفسها ، وهى المثل الأفلاطونية أو بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء وأيا ما كان فهو غير ذاته [1] .

ج.الحياة :

الإجماع قائم على أنه تعالى حى [2] . والدليل على ذلك أن من علم أنه تعالى قادر وعالم لابد أن يسند إليه الحياة ، إذ القدرة والعلم يتطلبان الاتصاف بها [3] . إلا أن الخلاف قائم حول اعتبار الحياة صفة أو لا .

واذا كان الفلاسفة وأبو الحسين البصرى وأصحابه من المعتزلة يذهبون إلى أن الحياة عبارة عن صحة اتصافه تعالى بالعلم والقدرة ، وجمهور الأشاعرة والمعتزلة يعدها صفة تقتضى صحة اتصافه تعالى بهما ، فإن البيضاوى يعتبرها صفة تقتضيها ذاته المخصوصة ، والفرق بين هذا الموقف وموقف جمهور الأشاعرة والمعتزلة يبرز فى أن البيضاوى جعل الاقتضاء متعلقا بالذات لا بصفة أخرى من صفاتها لأنه يرى فى هذا القول الأخير وقوعا فى التسلسل .

ومما تجدر ملاحظته أن ما ذهب إليه البيضاوى من اختلاف بين موقف الفلاسفة وموقف جمهور المعتزلة من الصفات كان قد قال به الرازى [4] . الشىء الذى يجعلنا نعتقد أن البيضاوى قد اتبع سلفه الفخر الرازى فى هذه المسألة دون أن يتفطن إلى ما وقع فيه من تناقض ، ذلك أن الفلاسفة وجمهور المعتزلة يثبتون الصفات ولا يعتبرونها شيئا زائدا على الذات .

---

(1) متن الطوالع بالمطالع ص 362 .

(2) ذهب الأستاذ زهدى جار الله إلى أن بعض المعتزلة كانوا ينفون صفة الحياة عنه تعالى لأنهم يرون أنه لا يصح وجود الحياة إلا فى بنية مخصوصة وهى البنية الجسمية .

(3) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 161.

(4) الزركان : الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 312 ـ 313 .

د. الإرادة:

أفادنا البيضاوى فى شأن هذه الصفة بأن الجمهور متفق على إثباتها إلا أن النزاع يدور حول معناها ، فقد أرجعها الفلاسفة إلى العناية وقالوا بأنها علمه تعالى بكيفية نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل ، ونسبها أبو الحسين البصرى إلى العلم ، وسماها الداعية ، وفسرها النجار بكونه تعالى غير مغلوب ولا مكره ، والكعبى بعلمه تعالى فى أفعال نفسه ـ ومعنى ذلك أنه خالقها ومنشئها على وفق علمه ـ وبأمره تعالى فى أفعال غيره [1] .

ولا أعتقد ـ كما ذهب إلى ذلك الأستاذ زهدى جار الله [2] . أن فى أقوالهم ما يثبت الإرادة كما ظن البيضاوى رادا الخلاف إلى المعنى ، بل فيها من الصراحة ما ينبىء بالنفى أصلا .

وقد حدد البيضاوى موقفه من هذه الصفة جاعلا إياها صفة زائدة ومغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته تعالى على بعض ، فالإرادة هى التى تخصص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض وبوقت معين دون غيره ، وهو بهذا القول يلتقى مع الأشاعرة وجمع من المعتزلة كأبى على الجبائى وأبى هاشم والقاضى عبد الجبار .

ويعتبر البيضاوى صفة الإرادة قديمة خلافا للمعتزلة الذين يرونها قائمة بذاتها وحادثة لا فى محل اعتقادا منهم بأن القول بإرادة قديمة يفضى إلى إثبات إلهين قديمين إذ الاشتراك فى القدم يؤدى إلى الاشتراك فى الألوهية والكرامية الذين يجعلون هذه الصفة حادثة فى ذاته تعالى .

وقد رد البيضاوى على الفريقين بوجهين :

---

(1) أبو الحسين البصرى والنجار والكعبى كلهم من المعتزلة .

(2) زهدى جار الله : المعتزلة ص 72 .

الأول: أن كل محدث موقوف على تعلق الإرادة به فلو كانت محدثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل .

والثاني: أن قيام الصفة بنفسها غير معقول كما أن قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لأن الله فى هذه الحال سيصبح محلا للحوادث ، وما هو محل للحوادث يكون حادثا .

فى سائر الصفات:

أ. السمع والبصر:

أنكر المعتزلة اتصافه تعالى بالسمع والبصر من حيث كونهما صفتين زائدتين وأرجعوهما إلى صفة العلم ، كما ذهب إلى ذلك الكعبى وأتباعه من البغدادين ، والمتقدمون من معتزلة البصرة [1] .

أما الجبائيان فقد قالا بأن المعنى من وصفه تعالى بالسمع والبصر أنه حى لا آفة به [2] .

وأثبت الأشاعرة صفتى السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم بالمسموعات والمبصرات لأن الحجج النقلية قد دلت على أنه تعالى سميع بصير كقوله جل شأنه : ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [3] .

ويؤكد البيضاوى على أنه ليس فى العقل ما يصرف الأدلة السمعية عن ظواهرها ، ذلك أنه لا ينبغى صرف اللفظ عن معناه الحقيقى إلى معناه المجازى ، وإذا كان تعالى سميعا بصيرا فإنه يكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها.

---

(1) إمام الحرمين الجوينى : الإرشاد ص 72 .
(2) المصدر السابق والصفحة نفسها .
(3) الشورى : 11 .

والبيضاوى أشعرى فى إثباته السمع والبصر صفتين لله زائدتين على العلم بالمسموعات والمبصرات ، وقد اختار دليل المتكلمين القائل بأن من كان حيا لابد أن يتصف بالسمع والبصر وإلا كان ناقصا ، ولم يخف على البيضاوى من أن هذا الدليل رغم أنه إقناعى فقد يعترض عليه المخالف بقوله إن فيه قياسا للغائب على الشاهد أو للخالق على المخلوق .

ب.الكلام:

يؤكد الجوينى [1] . أن كل المسلمين اتفقوا على أنه تعالى متكلم ولم ينتحل أحد منهم نحلة لنفى الكلام عنه تعالى كما كان الشأن عند المعتزلة فى بعض الصفات الأخرى كالإرادة والسمع والبصر [2] . إلا أن الخلاف بينهم قائم فى مفهومهم له ، فالمعتزلة يعتبرونه أصواتا منقطعة وأحرفا منتظمة [3] . وليس عندهم معنى كبقية المعانى بل هو مجرد اصطلاح ، ولا يكون إلا باللسان .

والله عندهم متكلم بكلام محدث يكون وقت الحاجة إلى الكلام ، وهذا الكلام المحدث قائم بغيره .

وإذا كان الحشوية ـ وهم أهل الظاهر كالحنابلة ـ يزعمون أن كلام الله حروف وأصوات قديمة [4] . فإن أبا الحسن الأشعرى يخالفهم فى ذلك ويعتبر الكلام معنى قائما بالنفس [5] .

ويرد الجوينى الخلاف بين الإسلاميين فى قضية الكلام إلى مستوى اللغة ، لكن موقفه أملى عليه أن يكون مفهوم الكلام اللغوى مرتبطا بما يبرر موقف

---

(1) إمام الحرمين : الإرشاد ص 99 ـ 100 .

(2) الأصفهانى : مطالع الأنظار ص 374 .

(3) إمام الحرمين : الأرشاد ص 102 .

(4) المصدر السابق نفسه ص 128 .

(5) الشهرستانى : الملل 1 / 123 .

الأشاعرة فلم يرضه تعريف الشيخ للكلام بأنه : ما أوجب لمحله كونه متكلما بل يرى وأن الأولى أن يقال : « الكلام هو القول القائم بالنفس ، وإن رمنا تفصيلا ، فهو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات ، وما يصطلح عليه من الإشارات » [1] .

ونستروح من هذا التعريف أن الجوينى يفرق بين نوعين من الكلام : الكلام النفسى الذى هو قديم والعبارات أو الألفاظ والإشارات التى هى مخلوقة .

وقد وجدنا البيضاوى يأخذ بما قال به الشيخ وأتباعه فالكلام عنده هو المعنى القديم القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة والمغاير للعلم والإرادة ، ولم يكن البيضاوى راغبا فى تقصى هذه الصفة لأنه يرى أن الإطناب فيها غير ذى جدوى ذلك أن كنه ذاته وصفاته تعالى أمر يتجاوز عقولنا .

أما دليل البيضاوى على صفة الكلام فإنه يعود إلى حجة الفخر الرازى[2] . المتمثلة فى تواتر إجماع الأنبياء عليهم السلام واتفاقهم على أنه تعالى متكلم .

وكأنى بالبيضاوى قد تفطن إلى اعتراض الغزالى على هذا الدليل والذى مفاده أن العلم بصدق الرسل متوقف على العلم بكونه تعالى متكلما فسارع إلى القول بأنه لا مبرر لهذا التوقف ذلك أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذا ادعوا النبوة وأظهروا المعجزة على وفق دعواهم يعلم صدقهم من غير توقف على كلامه تعالى .

ج.البقاء:

صفة البقاء من الصفات التى اختلف فيها الأشاعرة أنفسهم ، فهناك من أثبتها كإمام المذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى وحجة الإسلام الغزالى الذى

---

(1) إمام الحرمين : الإرشاد ص 104 .

(2) الرازى : المحصل ص 126 .

يستدل عليها بأن من ثبت قدمه استحال عدمه دون أن يخوض في كونها زائدة على الذات أو هي من طبيعتها .

ومن بين الأشاعرة من اعتبر صفة البقاء غير قائمة بالذات ولا زائدة عليها ، يقول إمام الحرمين : « والذي نرتضيه أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد »[1] .

ولئن اعتبر البيضاوي أبا بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني والفخر الرازي من نفاة البقاء مطلقا - وإن كانت الحقيقة خلاف ذلك فهم لم يقولوا ببقاء زائد على الذات بل عدوه من طبيعتها - وأخذ فيما يبدو بقول الغزالي في هذه المسألة ، إذ هو يعتبر أن المعقول من بقاء الباري تعالى هو امتناع عدمه الذي بدوره يعد من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج - فإنه بهذا القول يلتقي - في نظري - مع بقية الأشاعرة الذين لم يعدوا البقاء صفة زائدة على الذات .

د. الصفات الخبرية[2] :

أثبت أبو الحسن الأشعري هذه الصفات لأن الشرع أخبر عنها[3] . وقد خالفه في ذلك أتباعه : فإمام الحرمين الجويني مثلا ، كان يؤولها ويردها إلى بعض الصفات الأخرى التي يتصف بها المولى سبحانه وتعالى ، فقد حمل اليدين على القدرة والعينين على البصر والوجه على الوجود[4] .

وقد أنكرها من أهل الظاهر الإمام ابن حزم ، وأرجعها جميعا إلى أنها تعنى الله ولا شيء غيره وعد الأشعري من المجسمة لقوله بها[5] .

---

(1) الجويني : الإرشاد ص 139 .

(2) وهي الاستواء واليد والوجه والعين .

(3) ورد في القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ ، وقوله : ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ ، وقوله : ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ ، وقوله : ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ .

(4) إمام الحرمين : الإرشاد ص 155 .

(5) ابن حزم : الفصل 2 / 166 .

أما البيضاوى فإنه آثر الإيمان بها على مذهب الشيخ دون تأولها بل رأى من الأفضل أن يفوض أمرها إلى الله تعالى .

هـ.الرؤية:

هل رؤية الله ممكنة ؟ وإذا كانت ممكنة فما طبيعة هذه الرؤية ؟

أنكر المعتزلة رؤيته تعالى بالأبصار فى دار القرار لأنها فى نظرهم تفضى إلى التشبيه وذلك نتيجة اعتبارهم الرؤية اتصال شعاع بين الرائى والمرئى [1] . ولما وجدوا فى القرآن آيات تتعارض مع ما ذهبوا إليه من إنكار الرؤية تأولوها [2] . أما الأحاديث الواردة فى شأن الرؤية فقد ردوها على أنها من خبر الواحد الذى لا يقبل فى مسائل الاعتقاد [3] .

ويعتقد أهل السنة أن أهل الجنة سيرون ربهم يوم القيامة ، فقد كان الأشعرى يرى أن المؤمنين إذا لقوا ربهم رأوه رؤية العين [4] .

أما أتباعه المتأخرون فقد اقتربوا شيئا ما من المعتزلة وأصبحت الرؤية عندهم نوعا من الانكشاف الذى لا يتوقف على شروط الرؤية العادية [5] . فقد أثبت

---

(1) أهم أدلة المعتزلة على نفى الرؤية دليلهم المشهور بدليل المقابلة ، يقول القاضى عبد الجبار ، الواحد منا راء بحاسة ، والرائى بالحاسة لا يرى الشىء إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو حكم المقابل والقديم تعالى لا يكون مقابلا ولا حالا فى المقابل ، شرح الأصول الخمسة ص 248 .

(2) نذكر من ذلك قوله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ فقد حملوا النظر على الانتظار أو النظر إلى الثواب وليس نظر الرؤية ، راجع : الإبانة للأشعرى ص 14 ، وفضل الاعتزال للقاضى عبد الجبار ص 158 .

واعتبر أبو على الجبائى (إلى) فى الآية الآنفة الذكر بمعنى (النعم) وهو فى نظرة مشتق من (الآلاء) وبذلك يصبح معنى الآية عنده أن الوجوه منتظرة نعم ربها ، انظر ابن حزم : الفصل 3 / 3 .

(3) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص 158 .

(4) الأشعرى : الإبانة ص 16 .

(5) انظر : مقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب (مناهج الأدلة لابن رشد ص 86 وكذلك المواقف للإيجى) 8 / 143 .

البيضاوى صحة الرؤية فى الآخرة بمعنى الانكشاف كما ينكشف البدر المرئى معتمدا على ما عول عليه الأشاعرة من أدلة أغلبها سمعية .

أما الدليل المشهور عند الأشاعرة فهو المسمى دليل الوجود [1] . وصورته كما بين ذلك الغزالى : « أنه سبحانه وتعالى عندنا مرئى لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك إلا لذاته فإنه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئيا [2] .

وقد أولى البيضاوى عناية بالأدلة السمعية ، وأولها يتمثل فى سؤال موسى عليه السلام الرؤية فى قوله تعالى : ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾ [3] . فلو كانت الرؤية مستحيلة لكان سؤاله عليه الصلاة والسلام جهلا وعبثا .

وثانى هذه الأدلة أنه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقراره ممكن والمعلق على الممكن ممكن ، فالرؤية إذن ممكنة ، أما ثالث هذه الأدلة فهو قوله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [4]. وجاء الدليل الرابع متمثلا فى قوله عز وجل : ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ [5] . ووجه الاحتجاج أنه تعالى أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد وذلك يدل على أن المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم .

وبعد أن استعرض البيضاوى حجج أهل السنة تطرق إلى إيراد حجج المعتزلة على استحالة الرؤية وتمثلت منهجيته فى إيراد الحجة وتعقبها مباشرة بالرد .

---

(1) هذا الدليل المشهور عند الأشاعرة أول من استخدمه أبو الحسن الأشعرى انظر اللمع ص 32 وكذلك الإبانة ص 17 .

(2) الاقتصاد ص 107 .

(3) الأعراف : 143

(4) القيامة : 22 .

(5) المطففين : 15 .

فمما احتجوا به قوله تعالى : ﴿ لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [1] . ورد عليهم البيضاوى مفسرا الإدراك بالإحاطة بالشىء ونفى الرؤية على سبيل الإحاطة لا يعنى نفيها مطلقا ، فيكون معنى الآية أنه تعالى لا تدركه جميع الأبصار وهذا لا يناقض إدراك البعض ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام [2] . كما احتجوا بقوله تعالى : ﴿ لَن تَرَانِي ﴾ [3] . فكلمة (لن) فى نظرهم تفيد تأييد النفى وإذا كانت الرؤية منفية فى حق موسى وجب نفيها فى حق غيره .

وقد واجههم البيضاوى بأن كلمة (لن) جاءت لتأكيد النفى لا لتأييده ، ونفى الرؤية على التأييد لا ينفى صحتها .

وكان قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا ﴾ [4] . مدار حجتهم الثالثة ، فقد وقع - فى نظرهم - نفى الرؤية فى وقت الكلام فتنتفى فى غيره ، وأجاب البيضاوى بأن الوحى كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوبا عن السامع أو لم يكن .

أما الحجة الرابعة التى استخدمها أهل العدل والتوحيد فتتمثل فى أنه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال : ﴿ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ﴾ [5] ، ﴿ وَقَالَ

---

(1) الأنعام : 103 .

(2) نلاحظ كيف وجد الأشاعرة فى الآيات التى احتج بها خصومهم من المعتزلة على إنكار الرؤية دليلا على إثباتها ، وقد وجدنا الدكتور فتح الله خليف يثير نفس الملاحظة ، انظر : الفصل الذى عقده حول (رؤية الله عند المعتزلة وأهل السنة) فى كتاب (دراسات فلسفية) ص 85 .

(3) الأعراف : 143 .

(4) الشورى : 51 .

(5) النساء : 153 .

الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا ﴾ [1] .

وقد اعترض البيضاوى على هذه الحجة مبينا أن الاستعظام جاء لأجل أنهم طلبوا ذلك تعنتا وعنادا إذ هم قد طلبوا الرؤية فى الدنيا وهى لا تكون إلا فى الآخرة عندما يخلق الله فى أبصارهم ما به تقدر على رؤيته تعالى ، فالاستعظام وترتب الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية بدليل أنه تعالى ذم الكفار لعدم رجائهم لقاء ربهم فى الآخرة : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ﴾ [2] .

ويستند دليلهم الخامس إلى العقل ذلك أن الرؤية عندهم لا تتم إلا إذا توفرت لها شروط كسلامة الحواس وجواز الرؤية ومقابلة المرئى للرائى ، وأن لا يكون المرئى فى غاية القرب أو غاية البعد أو اللطافة أو الصغر وأن لا يكون بين الرائى والمرئى حجاب ، ولا يصح - فى نظرهم - من هذه الشروط بالنسبة لرؤيته تعالى إلا سلامة الحواس وجواز الرؤية ، أما الشروط الباقية فإنها تسقط بالنسبة إليه تعالى إذ هى تتعلق بما من شأنه أن يكون فى جهة وحيز والله تعالى منزه عنهما .

وبما أن سلامة الحواس حاصلة عند الناس فى الدنيا ، فلم لا يجوز أن نراه فيها لو كانت الرؤية حاصلة فى حقه تعالى .

وقد تفطن البيضاوى إلى ما فى دليلهم من وهن لأنهم يعتمدون فيه على قياس الغائب على الشاهد وهو أمر لا يمكن أن يكون فلعل رؤيته تعالى تتوقف على شرط لا يحصل الآن ، أو أن هذه الشروط لا تكفى لحصولها وقد تعتبر معدات لها ، ولا يجب حصول الرؤية بحصول معداتها .

---

(1) الفرقان : 21 .

(2) نفس السورة والآية .

وهكذا نلاحظ من خلال مناقشة البيضاوى للمعتزلة فى مسألة الرؤية وإيراده حججهم أنهم أحالوها لأن فى التسليم بها ـ فى نظرهم ـ قولا بالتجسيم .

أما الأشاعرة ـ ومن بينهم البيضاوى ـ فقد أثبتوها لكنها فى نظرهم تكون بلا كيف ، وهذا يعنى أن المرئيات عندهم قد تفقد صفاتها الطبيعية التى تعودنا أن نراها بها وذلك بحكم قدرته تعالى المطلقة .

وقد لاحظ الدكتور فتح الله خليف أن أهل السنة لا يسلمون باطراد القوانين الطبيعية ومن ثم فلا يستحيل ـ عندهم ـ أن يتجلى الله لعباده يوم القيامة على خلاف ما تعودنا أن نرى عليه الأشياء المرئية [1] .

(1) الدكتور فتح الله خليف : رؤية الله عند المعتزلة وأهل السنة من كتاب دراسات فلسفية مهداه للدكتور إبراهيم مدكور ص 94 .

الباب الرابع
الإنســـانيـــات

الفصل الأول: النفس البشرية

الفصل الثانى: أفعال العبــاد

الفصل الثالث: نظرية النبوة ومسائل الحياة الآخرة

الفصل الرابع: الإمــامــة

الفصل الأول

النفس البشرية

النفس البشرية

إذا كان الإنسان قد غزا الفضاء وأصبح هذا الكون الذى نعيش فيه طوع أمره فإن النفس التى هى مصدر المعارف ما زالت بالنسبة إليه تشكل لغزا وأيما لغز .

فقد شغل موضوع النفس الباحثين منذ أقدم العصور[1] . ولعل ذلك راجع إلى أنها سر الله فى خلقه ومن الأمور التى استأثر بعلمها البارى سبحانه ، فلا غرابة إذا لم يتمكن الإنسان ، وهو محدود العلم ، من كنه حقيقتها : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾ [2] .

ويعرف أرسطو النفس بأنها : «كمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة » [3] . وكما لاحظ الأستاذ محمد صالح الزركان [4] . فإنه ليس فى هذا التعريف ما يشعر بوجود جوهرين مستقلين للإنسان هما : النفس والجسم ، بل هو جوهر واحد : الجسم مادته والنفس صورته [5] .

ويؤدى بنا هذا المذهب إلى القول بفناء النفس بفناء البدن .

وقد اتبع سائر المتكلمين تعريف أرسطو للنفس إلا أنهم خالفوه فى فهمهم لهذا التعريف[6] نتيجة محاولتهم التوفيق بين عقائدهم الدينية والفلسفة اليونانية .

ويعرفها البيضاوى بأنها من الجواهر الغائبة المفارقة للجسم والمدبرة له [7] .

---

(1) يذهب الدكتور إبراهيم مدكور إلى أن الفكر الشرقى القديم قد أولى النفس عناية كبيرة ، وقد ظهر ذلك فى عقيدة المصريين القدامى التى تؤمن إيمانا جازما بالخلود ، انظر كتابه فى : الفلسفة الإسلامية 1 / 126 .

(2) الإسراء : 85 .

(3) أرسطو : النفس ، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص 42 ـ 43 .

(4) الزركان : الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 464 .

(5) الدكتور محمود قاسم : فى العقل والنفس ص 67 .

(6) الزركان : الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 465 .

(7) البيضاوى : متن الطوالع بمطالع الأنظار ص 285 .

أما من حيث طبيعتها ، فقد وقف فلاسفة الإغريق مواقف متباينة : فذهبت طائفة إلى القول بماديتها واعتبارها مجرد جسم . بينما انصرفت طائفة أخرى إلى جعلها مغايرة لعالم المادة وأعطتها مرتبة علوية فهى فى نظرها قوة إلهية روحية تنزل من العالم العلوى لتحل بالبدن ، فى حين توسطت طائفة ثالثة وعدت النفس مزيجا من الجسمية والروحية [1] .

وعلى الرغم من أن فى تعاليم الدين الإسلامى ما يدعو إلى الابتعاد عن الخوض فى هذه المسألة [2] .

فإن الثقافة الإسلامية قد ورثت ذلك الخلاف الذى دب فى صفوف اليونان حول طبيعة النفس .

وكان المتكلمون من أوائل المسلمين الذين عرضوا لموضوع النفس ، وذهبوا فيها مذاهب شتى :

فمنهم من قال بماديتها كأبى الهذيل العلاف المعتزلى الذى جاء موقفه فيها مكرسا لنظريته الذرية التى تقوم أساسا على الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ ، فقد قرر أن النفس عرض الجسم وأن العرض لا يبقى زمانين ، وإذن فروح الإنسان فى تغير مستمر [3] .

وكان ابن حزم أيضًا من القائلين بمادية النفس [4] .

ويذهب الدكتور إبراهيم مدكور اعتمادا على كتاب « الروح » لابن قيم الجوزية إلى أن أبا بكر الباقلانى ـ النصير الأول لنظرية الجوهر الفرد من بين

---

(1) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ... 1 / 128 .

(2) راجع الآية 85 من سورة الإسراء التى سبق ذكرها .

(3) أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين 2 / 30 .

(4) ابن حزم : الفصل 5 / 74 .

الأشاعرة ـ يعتبر الروح عرضا ، كما أنها ليست شيئا آخر سوى الحياة ولذا فإن فناءها مرتبط بفناء البدن [1] .

وقالت طائفة أخرى بروحية النفس ، فهى ليست جسما ولا عرضا ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ولا تحل بمكان ولا تتجزأ وأنها هى الفعالة والمدبرة ، وقد نسب هذا القول إلى معمر بن عمرو العطار من المعتزلة [2] .

ومن المسلمين من أنكر النفس كما هو الشأن بالنسبة لأبى بكر عبد الرحمن ابن كيسان الأصم من المعتزلة [3] .

وهناك موقف رابع من هذه القضية توسط فيه أصحابه بين المادية والروحية وتصوروا النفس مزاجا وتأليفا بين الطبائع الأربع أو جسما لطيفا داخلا فى البدن وسائرا فيه [4] .

ويعد أمام الحرمين ـ فى نظرى ـ من بين الذين توسطوا بين المادية والروحية فيما يخص طبيعة النفس البشرية ، فى حين يجعله الدكتور إبراهيم مدكور القائل الأول بين الأشاعرة ـ بروحية النفس وخلودها .

---

(1) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ... 1/ 129 ـ 130 .

والمقصود بالروح من سياق الكلام عند الدكتور إبراهيم مدكور هى النفس ، لكن القاضى أبا بكر الباقلانى كان يفرق بين الروح والنفس ، وقد أورد الزركان النص الذى عول عليه الدكتور إبراهيم مدكور والذى يوجد فى كتاب (الروح) لابن القيم وهو الآتى : قال ابن القيم : (الروح عرض ، وهى الحياة فقط وهى غير النفس ، وهذا قول القاضى الباقلانى ومن اتبعه من الأشعرية ، الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 468 . فواضح أن الروح عند الباقلانى غير النفس ، كما أننى وجدت ابن حزم قد أورد نفس النص فقال : وقالت طائفة النفس هى النسيم الداخل الخارج بالتنفس فهى النفس قالوا والروح عرض وهى الحياة فهى غير النفس ، وهذا قول الباقلانى حينئذ فى القضية شك خاصة إذا ما علمنا وأن ابن حزم كان معاصرا لأبى بكر الباقلانى ، فقد ولد الأول سنة 384 هـ ، ومات الثانى سنة 403 هـ .

(2) ابن حزم : الفصل 5 / 74 .

(3) المصدر السابق نفسه ، والصفحة نفسها ، وكذلك الجزء ، انظر كذلك : مقالات الإسلاميين للأشعرى 2 / 29 .

(4) الرازى : المحصل ص 146 .

حقـا ، إنه لا يقول بـفناء النفس بهلاك الجـسم بل فناء هذا الأخيـر ناتج عن مفارقتها له ، إلا أنه يصرح فى « الإرشاد » بأن النفس جسم ولكنها جسم لطيف ، فـهو يقـول : « الأظهـر عندنا أن الروح (ويعنى النفس) أجـسام لطيـفـة مشـابكة للأجسام المحـسوسة أجرى الله تعالى الـعادة باستمرار حـياة الأجسام ما اسـتمرت مشابكتها لها ، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة فى استمرار العادة » [1] .

تلك إذن مـجـمـل الآراء حـول طبـيـعـة النفس ، فـإلى أى اتجـاه من هذه الاتجاهات الأربعة التى ذكرناها ينتمى عبد الله بن عمر البيضاوى ؟ .

إننا من خلال تـعريفه للنفس ندرك أنـه من القائلين بروحانـيتهـا ، وقد راح يقيم الأدلة على ذلك .

ويبدو أن التأثير الـسينوى على البيضاوى فى القول بتجـرد النفس كبير ، إذ يعتبر بعض الباحثين ابن سينا أشد فلاسفة الإسلام توسعا فى بيان تجرد النفس [2].

ولا ندرى أكان ذلك التأثـير مباشرا نتـيجة اطلاع البيضـاوى على كتب ابن سينا أم هو غير مباشر [3] .

وقد سـاق البيـضاوى خمس حـجج عقليـة لإثبات روحانيـة النفس إلا أننا سنقتصر على أثنتين منها لأن البقية تعود إليهما بشكل أو بآخر .

---

(1) إمام الحرمين : الإرشاد ص 377 .

(2) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ... 1 / 169 راجع كذلك محمود قاسم : فى العقل والنفس ص 76.

(3) نريد أن نقـول بأن البيـضاوى قـد يكون متـأثرا بالرازى الذى بدوره كـان شديد التـأثر بابن سينا ، يقـول إبراهيم مدكـور ، وصل الأمر بفخر الدين الرازى ... أن قـال : « أطبق الفلاسفـة على أن النفس جوهر ليس بجسم ، وكأن الفلاسفة إذا ما ذكروا فى العالم الإسلامى بعد القرن الخامس الهجرى إنما يراد بهم ابن سـينا ، وبذا أصبـح القول بجـوهرية النفس وتجـردها هو التـعريف الـفلسفى المأثور ، فـى الفلسـفـة الإسلامية » منهج وتطبيقه 1 / 169 .

وقال البيضاوى فى تجرد النفوس بأنه « مذهب الحكماء وحجة الإسلام منا » متن الطوالع بالمطالع ص 294 .

أ ـ النفس جوهر يدرك المعقولات والمعانى المجردة ، وجوهر هذه حقيقته لا يمكن أن يكون جسما أو حالا بجسم ، لأن الصور المجردة لو كانت حالة بالجسم لاختصت بمقدار وشكل ووضع وأين وبالتالى نزعت عنها تلك الكلية وذلك التجريد .

ولا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا الدليل قد استخدمه ابن سينا [1] . كما وجدناه عند الغزالى [2] . فهو يقرر أنه لا يجوز أن تدرك المعقولات الكلية بآلة جسمانية بل المدرك لها جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم .

ب ـ القوى العاقلة تدرك ما لا يتناهى كالأعداد والأشكال أما القوى الجسمانية فلا تقدر على ذلك ، وهذه الحجة مبنية على نظرية تناهى الأجسام .

وجدير بالملاحظة أن أدلة البيضاوى على تجرد النفس تقوم على المبدأ القائل بأن الأثر دليل على المؤثر إذ هى تعود إلى وظائف النفس ومن أهمها الإدراك .

إن البيضاوى كغيره من الأشاعرة السابقين قد بدأ ببيان روحانية النفس وإثبات وجودها قبل التكلم عن خصائصها [3] .

ويرى الدكتور إبراهيم مدكور [4] أن المتكلمين المسلمين الذين تمسكوا

---

(1) ابن سينا : الشفاء 1 / 349 ـ 350 والنجاة ص 290 ـ 292 .

(2) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ص 292 لقد اتبع الغزالى فى مسألة النفس خطوات الفلاسفة المسلمين وخاصة ابن سينا ، يقول الدكتور محمود قاسم : ويأخذ عنهم جميع آرائهم فيها دون تصرف إلى حد أننا نعجب أحيانا فنقول ولم كان هذا العناء الذى بذله فى بيان تهافت آرائهم ، فى العقل والنفس ص 154 .

(3) يرى الدكتور إبراهيم مدكور أن البدء بإثبات وجود النفس قبل الحديث عن خصائصها سنة قد استنها الشيخ الرئيس ابن سينا وقد أثرت فيمن جاء بعده وخاصة المتكلمين كالغزالى والفخر الرازى ، فى الفلسفة الإسلامية 1 / 153 .

(4) المرجع السابق نفسه 1/ 154 .

ببعض براهين ابن سينا حول النفس لم يقنعوا بالأدلة العقلية وحدها بل راحوا يبحثون عن حجج نقلية تبرز أن الإنسان فى حقيقته شىء آخر سوى البدن .

ولم يشذ البيضاوى عن السمت ، فقد عول على أربع آيات من القرآن وحديث من السنة أثبت بها تجرد النفس ومغايرتها للبدن المحسوس .

ومن هذه النصوص قوله تعالى : ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ [1] . ومناط الاستدلال من الآية ـ فى نظر البيضاوى أن الميت هو البدن ولا تتصور الحياة بعد القتل إلا لشىء آخر مغاير له وهو النفس وقوله تعالى : ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾ [2]. يرى البيضاوى أن المعروض ليس البدن الميت وإنما هى النفس لأن تعذيب الجماد محال ومن هذه الآيات أيضًا قوله جل جلاله : ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾ [3] . والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب ، فالنفس حينئذ مغايرة للبدن .

أما الحديث النبوى الشريف فهو قوله عليه الصلاة والسلام : « إذا حمل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق نعشه ، ويقول يا أهلى ويا ولدى لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيرى والتبعة علىَّ فاحذروا مثل ما حل بى » [4] .

والحق أنه ليس فى هذه النصوص ما يصرح بتجرد النفس ويشعر بأن للإنسان نفسا غير جسده الظاهر [5] .

---

(1) آل عمران 169 .

(2) غافر : 46 .

(3) الفجر : 27ـ28 .

(4) أورده الرازى فى التفسير الكبير مستدلا به على أن الإنسان مغاير للجسد المحسوس 21 / 41 .

(5) علق الأصفهانى على هذه النصوص فقال : « ولا شك أن هذه النصوص دالة على أن النفس مغايرة للبدن ولا تدل على تجردها » المطالع ص 300 .

وإذا كانت النفس ـ عند البيضاوى ـ من الجواهر المجردة فهل هى حادثة أو قديمة ؟ ثم ما صلتها بالبدن ؟ وأخيرا ما هى قواها ؟

يفيدنا البيضاوى بأن المليين ـ الذين يثبتون حدوث ما سوى الله ـ قد قالوا بحدوث النفس إلا أنهم يختلفون فيما إذا كان حدوثها قبل البدن أو بعده [1] .

وقد خالف أرسطو [2] . من كان قبله من الحكماء كأفلاطون وغيره الذين قالوا بقدم النفس ، فجعل حدوثها مقترنا بحدوث البدن لأن النفس والجسم عنده جوهر واحد : الجسم مادته والنفس صورته ، ولذا فإن حدوث النفس يكون بحدوث البدن وفناءها بفنائه لأن الصورة عنده لا تبقى بعد فساد المادة [3] .

ولا شك فى أن البيضاوى من المثبتين لحدوث النفس لأنه من القائلين بحدوث ما سوى الله من الموجودات .

أما من حيث صلتها بالبدن ، فقد اقتصر البيضاوى فى هذه المسألة على تقرير رأى الحكماء فيها دون أن يعترض عليهم ، فقد لاحظ لنا بأنهم يرون أن النفس غير حالة بالبدن ، ولا مجاورة له ، ولكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق [4] . نتيجة توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية عليه .

وفيما يخص حالها بعد فناء البدن فهو على مذهب الفلاسفة الإسلاميين يقول ببقائها بعده [5] . إلا أنه يعول على الأدلة السمعية أكثر من غيرها شأنه فى ذلك شأن سلفه فخر الدين الرازى [6] .

---

(1) متن الطوالع بالمطالع ص 300 .

(2) المصدر السابق نفسه ص 301 .

(3) محمود قاسم : فى النفس والعقل ص 86 ـ 88 .

(4) متن الطوالع بالمطالع ص 303 .

(5) يقول البيضاوى فى تفسيره للآية 169 من آل عمران والتى جاء فيها قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ والآية تدل على أن الإنسان غير الهيكل المحسوس بل هو جوهر مدرك بذاته لا يفنى بخراب البدن ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 2 / 53 .

(6) الرازى : المعالم فى أصول الدين ص 123 .

وللنفس الناطقة فى نظر البيضاوى قوتان : قوة مدركة وقوة محركة [1] .

أما القوة المدركة فتنقسم إلى ظاهرة وتشمل الحواس الخمس وهى : البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس ، وباطنة وهى : الحس المشترك ، الذى هو قوة تدرك صور المحسوسات بأسرها ، والخيال وهو قوة تحفظ تلك الصور التى يدركها الحس المشترك والواهمة التى تدرك المعانى الجزئية ، والحافظة وهى قوة تعمل على خزن ما تدركه الواهمة ، وتختلف عن الخيال من حيث كونها حافظة للمعانى وكونه حافظا للصور ، وأخيرا المتصرفة وهى التى تحلل وتركب الصور والمعانى ، وتسمى مفكرة إن استعملها العقل ومتخيلة إن استعملها الوهم .

وأما القوة المحركة فتنقسم إلى اختيارية وطبيعية : والاختيارية بدورها تتفرع إلى باعثة تحث على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية ، أو تعمل على درء المضار وتعرف بالقوة الغضبية ، وإلى فاعلة وتسمى أيضًا محركة إذ هى تحرك الأعضاء ، والطبيعية بدورها إما أن تكون حافظة للشخص وهى الغاذية والنامية ، وإما حافظة للنوع وهى المولدة والمصورة .

---

(1) سماها ابن سينا عاملة وعالمة ، وهى نفس التسمية التى اتبعها البيضاوى انظر : تاريخ الفلسفة العربية للدكتور جميل صليبا ص 253 .

الفصل الثانى

أفعـــال العبـــــاد

1. التحسين والتقبيح

2. الجبر والاختيـــار

1. التحسين والتقبيح

من الذى يعطى الفعل قيمته الأخلاقية ؟ أهى صفات عينية فى الأشياء تجعلنا نضفى عليها قيمة القبح أو الحسن ، أم هى أحكامنا المستقلة عن الأشياء ذاتها والتى هى من وضع العقل ؟ هذا هو موضوع مبحث التحسين والتقبيح والذى يعرف عند الفلاسفة باسم نظرية القيم .

كان المنطلق الذى على أساسه اختلف المعتزلة الأوائل وأهل السنة فى حسن الأفعال وقبحها يعود إلى الشىء ذاته ، فالمعتزلة اعتبروا الأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح ورأوا أن القيم الأخلاقية ثابتة فى ذوات الأشياء ، ومن ثم حكموا بأن مدركها العقل ولا حاجة لشرع أو سمع حتى يخبرنا بما تتصف به هذه الأفعال من حسن أو قبح [1] .

فالقتل مثلا قبيح عندهم لأنه فى ذاته كذلك ، وليس لأن الشرع نهى عنه ، وإرشاد الضال إلى الطريق حسن لأنه فى نفسه كذلك دون حاجة إلى أن نؤمر بذلك ، أما أهل السنة ـ والأشاعرة بالخصوص ـ فقد انطلقوا من النظرية المعاكسة ، ذلك أنهم اعتقدوا أن الشىء لا يحسن أو يقبح لنفسه [2] . وبعبارة أخرى فإن القيم الأخلاقية ليست ثابتة فى ذات الشىء ولازمة له ، ومن ثم فقد راحوا يقولون بأن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع ، ويجوز أن تعكس القضية فيقع الأمر بالشر والنهى عن الخير وهو غير ممتنع على الله سبحانه وتعالى [3] .

وأخذت شقة الخلاف فى هذه المسألة ـ مسألة الحسن والقبح ـ تضيق بالنسبة لكلا الطرفين ، فالمتأخرون من المعتزلة بدأوا يقتربون من خصومهم وذلك عندما راحوا يقولون : « ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه

---

(1) امام الحرمين الجوينى : الإرشاد ص 258 ، راجع كذلك المستصفى للغزالى 1 / 57 .

(2) المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها .

(3) الإيجى : المواقف ص 393 .

واعتبارات وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار كلطمة اليتيم تأديبًا وظلما »[1] .

وإنى أشاطر الأستاذ على خشيم فيما ذهب إليه[2] . من أن هذه الإضافة التى أتى بها المتأخرون من المعتزلة جيدة لحد الحسن والقبح ، كما تعتبر ردا مناسبا ومقنعا على من انتقد مذهب المعتزلة الأوائل فيهما ، ذلك لأن أهم ما وجه إلى هذا المذهب من نقد هو القول بأن اعتبار الفعل حسنا أو قبيحا فى نفسه فى مسألة قتل النفس بدون ذنب ، ثم قتل القاتل قصاصا بعد ذلك .

فالقتل فى الاعتبار الأول شر وقبيح لأن الله نهى عنه وهو فى الحالة الثانية خير وحسن لأن الله أمر بالقصاص ، فكان لازما على مذهب المعتزلة الأوائل أن يكون القتل فى الحالتين قبيحا وهو ما ينكره العقل الذى استندوا إليه ، وهذا إلزام سليم منطقيا .

وقد أخذ على المعتزلة كذلك أنهم جعلوا الفعل ثابتا من حيث كون صفة الحسن أو القبح فيه ذاتية وفاتهم أن الفاعل متغير[3] .

يرى الدكتور على خشيم[4] أن أبا على الجبائى برده على هذا المأخذ قد سد الثغرة الموجودة فى مذهب المعتزلة لا عن طريق عليم بأن السمع هو المحسن والمقبح ولكن عن طريق اختلاف اعتبار أو اختلاف موقف الفاعل من الفعل .

والمتأخرون من المعتزلة هم بدورهم قد ضيقوا من مجال النزاع فى هذه واقتربوا من خصومهم وذلك حين قسموا الحسن والقبح حسب أقسام ثلاثة :

---

(1) المصدر السابق نفسه ص 394 ونسب هذا القول لأبى على الجبائى . كما ذهب إلى ذلك القاضى عبد الجبار إذ قال : « القبيح هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه » شرح الأصول الخمسة ص 41 .

(2) على خشيم : الجبائيان ص 265 .

(3) زهدى جار الله : المعتزلة ص 109 .

(4) على خشيم : الجبائيان ص 265 .

أولها أن الحسن والقبيح قد يتخذان معنى الكمال والنقص (كالعلم والجهل) بهذا المفهوم يكون الشيء حسنا أوقبيحا في ذاته - يعود إلى حكم العقل دون الشرع [1].

وثانيها أن الفرض والطبع حسن وما ينافرهما قبيح [2]. وبعبارة أخرى فالحسن والقبيح يرتبطان بمفهوم المصلحة والمفسدة حسب وجوه؟ فقتل زيد عند أعدائه مثلا مصلحة وحسن وإن كان فى حد ذاته قبيحا، أما عند أولياء زيد فهو مفسدة وبالتالى قبيح، ولا خلاف فى أن هذا القسم عقلى أيضا.

وثالثها ألا ما يتعلق فى الآجل ثواب أوعقاب، وهذا القسم لا سلطان للعقل غير مرجعه إلى الشرع فى نظر أهل السنة.

وقد تبنى البيضاوى فى « الطوالع » [3] هذه القسمة وبين أن محل النزاع مع المعتزلة يكمن فى هذا القسم الأخير وإن كان المعتزلة قد سلموا بأن من هذا القسم ما لا يدركه العقل بل مرجعه إلى الشرع كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال.

وهكذا نلحظ كيف أخذ النزاع بين متأخرى المعتزلة والأشاعرة يتقلص فى مسألة الحسن والقبح إلى أن كاد يزول تماما مع الإمام محمد عبده الذى نجده فى رسالة التوحيد [4]. يقسم الأفعال الاختيارية إلى حسن وقبيح فى ذاته ومدركه العقل وحسن وقبيح باعتبار أثره والحاكم فى هذا أيضًا هو العقل بدون توقف على السمع، إلا أن الإمام محمد عبده يعترف بوجود قسم آخر من الأفعال لا يدرك إلا

---

(1) يذهب لويس جارديه إلى أن الرازى هو الذى أدخل هذا المفهوم العقلى على معنى الحسن والقبح فى المدرسة الأشعرية من حيث كونهما يتخذان معنى الكمال أو النقص مشيرًا إلى أن هذه الفكرة تعود فى حقيقتها إلى أصل حنفى - ماتريدى راجع كتابه Diev et la destinèe de l'homm ص 82.

(2) كما ذهب لويس غارديه إلى أن الغزالى فى (الاقتصاد) هو الذى أدخل المفهوم العقلى على معنى الحسن والقبيح، من حيث ارتباطهما بالمصلحة والمفسدة انظر المرجع السابق والصفحة نفسها.

(3) انظر متن الطوالع بالمطالع ص 401.

(4) محمد عبده: رسالة التوحيد ص 82.

عن طريق الشرع وهو يدخل فى باب الأوامر والنواهى ، وهذه الأفعال التى يغيب إدراك حسنها أو قبحها عن العقل تكون حسنة فى ذاتها أو باعتبار الأثر الذى تتركه لكنها محجوبة عن إدراك العقل [1] .

وأريد أن أتوقف عند هذا القسم الثالث الذى استنتجت من خلاله أن الشيخ محمد عبده ، أراد أن يقضى به تماما على ما يوجد من خلاف بين المعتزلة والأشاعرة ـ أو قل أراد أن يوفق ويجمع بين الرأيين حتى يحسم الخلاف ـ فهذا القسم الثالث يجمع بين ما جاء فى القسمين السابقين عليه أى أن هذه الأوامر والنواهى التى جاء بها الشرع قد تكون حسنة أو قبيحة فى ذاتها أو باعتبار الأثر الذى تتركه لكن العقل قد يعجز عن إدراك ما فيها من حسن أو قبح فيعضده الشرع .

وبعبارة أخرى ـ وهو عين قول المعتزلة ـ إذا كان الدين يأمر بأشياء وينهى عن غيرها فإنه قد يستند فى أوامره ونواهيه إلى طبيعة الشىء ذاته الدالة على حسنه أو قبحه ، فيكون دور الشرع التعضيد فقط ، فكما يخضع العقل فى حكمه لحقائق الأشياء فكذلك الشرع .

ولا شك ـ كما سبق أن أشرنا ـ وأن الإمام أراد بنظرته هذه فى أصل الحسن والقبح التوفيق بين المذهبين ـ المعتزلى والأشعرى ـ إلا أنه كان معتزليا أكثر منه أشعريا .

2.الجبر والاختيار:

من المعضلات الخالدة التى شغلت بال الفلاسفة ورجال الدين ، واستحكم حلها على العقل منذ أن بدأ التعمق فى البحث ، مسألة الجبر والاختيار أو (أفعال العباد) وهى أيضًا مشكلة التكليف والجزاء .

---

(1) المصدر السابق ص 88 .

هل للإنسان قدرة واختيار فيما يأتيه من أعمال أو أنه كالريشة فى مهب الريح لا دخل لإرادته فى أفعاله ، بل مرجعها كلها إلى الله سبحانه وتعالى الذى لا يخرج عن عظيم قدرته شىء ؟

أثارت الإنسانية هذه القضية من قديم ، ولا تزال تشغل بالها حتى اليوم ، يقول أحمد أمين [1] . « وكان قد تكلم فيها من قبل فلاسفة اليونان ، ونقلها عنهم السريانيون ، وتكلم فيها الزردشتيون ، كما بحث فيها النصارى » .

وعرفت هذه القضية فى الإسلام منذ عهد مبكر ، ولها مظانها فى القرآن والسنة : ففى القرآن آيات كثيرة سالبة لحرية الإنسان فى الفعل دالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره من ذلك قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [2] . وقوله : ﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا ﴾ [3] .

كما نجد فى القرآن آيات مثبتة لاستقلالية الإنسان فى فعله كقوله جل شأنه : ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [4] وقوله : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ﴾ [5] وقوله : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ [6] .

ولمشكلة أفعال العباد نصيب فى الحديث ، فقد عقد البخارى فى صحيحه كتابا لهذه المسألة سماه : (كتاب القدر) [7] . وأورد فيه خمسة وعشرين حديثا

(1) أحمد أمين : فجر الإسلام ص 284 .

(2) الصافات : 96 .

(3) التوبة : 51 .

(4) الكهف : 29 .

(5) فصلت : 46 .

(6) المدثر : 38 .

(7) انظر : فتح البارى بشرح صحيح البخارى لابن حجر العسقلانى 11 / 403 ، 437 .

يرى إبراهيم مـدكـور [1] . أنها كلهـا تميل إلى تأييد فكرة الجـبر ، وليس منهـا ما يناصر الاختيار إلا بشيء من الاجتهاد كقوله عليه الصلاة والسلام : « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » .

وقد ظهر الخوض في مشكلة أفعال العباد عند المسلمين في العصر الأموي ، فكان معبـد الجهني[2] . بالبصـرة وغيلان [3] . بدمشق من أسـبق الناس في القول بالاختيار .

يقول أحمد أمين أخذا عن الذهبي في (ميزان الاعتدال) : أما معبد فقد قال عنه الذهبي في ميزان الاعتدال : إنه تابعـي صدوق ، لكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم في القدر قتله الحجاج صبرا لخروجه مع ابن الأشعث [4]. أما غيلان فقد قتل من طرف هشام بن عبد الملك لقوله بالاختيار [5] .

ونجـد إلى جـانب هذا الرأي القـائل بحـرية الإنسـان في أعـمـاله رأيا آخـر معاصرا له يناقضـه ، يرى أصحابه أن الإنسان مجبر لا اختـيار له ، والأعمال كلها مخلوقة لله ، ونسبتهـا إلى العبد على سبيل المجاز [6] . وقد رفع شعـار هذا القول جهم بن صفوان [7] . الذي عرف أتباعه فيما بعد بالجهمية أو المجبرة الخالصة [8] .

---

(1) إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية 1 / 95 .

(2) توفي سنة 80 هـ / 699 م ، نشأ في البصرة وطوف في عدة عواصم إسلامية كبرى كدمشق والمدينة ، انظر المرجع السابق 1/ 99 .

(3) هو غيلان الدمشقي عاش في دمشق وتوفي سنة 105 هـ / 722 م .

(4) أحمد أمين : فجر الإسلام ص 284 / 285 .

(5) عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام ص 207 .

(6) الشهرستاني : الملل 1 / 110 .

(7) هو خراساني : نشـأ في سمرقند وقضى زمنا في ترمذ ثم رحل إلى الكوفـة ، كان ينفي التشبيـه نفيا باتا . وتوفي في ترمذ في حرب ضد الأمويين سنة 127 هـ / 745 م انظر : الانتصار للخياط ص 181 . وميزان الاعتدال للذهبي 1 / 197 .

(8) الشهرستاني : الملل 1/ 109 .

انبرى إلى الخوض فى هذه المشكلة ـ مشكلة (خلق الأعمال) كما يسميها إمام الحرمين ـ أكبر علماء المعتزلة والأشاعرة وكانت مثار الخلاف والجدل بينهم إلى جانب مسائل عقدية أخرى .

وتنصرف وجهة المعتزلة إزاء هذه القضية إلى القول بأن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ، ولا دخل لقدرة الله فيها [1] . بل وصل الغلو ببعضهم إلى القول بعدم اقتداره تعالى على مقدور العبد [2]. مصيراً منهم بأن سلب الحرية عن الإنسان يؤدى إلى هدم التكليف الذى على أساسه تقوم المسؤولية وبه يرتبط الجزاء ، فلا معنى لمحاسبة الإنسان على عمل لا دخل لإرادته فيه ، بل يعده المعتزلة من الظلم الذى لا يتماشى وأصل العدل عندهم .

ويقف أهل السنة ـ من الأشاعرة ـ موقفا معاكسا لما يراه أهل العدل والتوحيد بناء على أن القول بالاختيار يحد من قدرة الخالق التى يرونها مطلقة ، ولا يخرج عن نطاقها شيء من الممكنات .

وقبل أن نعرض لرأى البيضاوى فى هذه المسألة ، نريد أن نقف على موقف شيخ المذهب أبى الحسن الأشعرى وبعض أتباعه كأبى بكر الباقلانى وإمام الحرمين الجوينى والفخر الرازى لندرك مدى تأثر البيضاوى بهؤلاء أو تنكبه عنهم ، فما هو حينئذ رأى الأشعرى فى قضية أفعال العباد ؟

لاحظ الاستاذ محمد صالح الزركان [3] . ما فى قول المجبرة والمعتزلة فى مشكلة خلق أفعال العباد من تطرف ، فالأول فيه دعوة إلى التخاذل والخمول وتحريض على الفجور والانحلال وتسليم مقاليد الأمور إلى الله والثانى فيه حد من القدرة الإلهية .

---

(1) يقول الدكتور إبراهيم مدكور فى مقدمته لكتاب (المخلوق) للقاضى عبد الجبار ، وتجمع المعتزلة فيما عدا معمرا والجاحظ على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم راجع ص (ج) .

(2) إمام الحرمين : الإرشاد ص 187 .

(3) الزركان : الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 523 .

وجاء أبو الحسن الأشعرى وتوسط فأتى بنظرية الكسب ، وقد أرجع كل من زهدى جار الله [1] . ودى بور [2]. سر نجاح حركة الأشعرى إلى موقفه المتوسط الذى اتخذه فى أغلب المسائل التى عرض لها ، هو توسط بين العقل والنقل ، وربما كان ذلك سببا فى اقتناع أهل السنة به وبمذهبه فيما بعد ، فقد كثر أتباعه ، ففيم يتمثل الكسب الأشعرى ؟

يقول السيد الشريف الجرجانى [3] . بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد فى العبد قدرة واختيارا فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله إبداعا وإحداثا ومكسوبا للعبد ، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له ، وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى .

ونخلص من خلال هذا التعريف للكسب عند الأشعرى إلى تعرية القدرة الإنسانية من أى تأثير ، ولا يعدو أن يكون الكسب ـ فى الحقيقة ـ إلا الجبر بعينه .

ونظرية الكسب الأشعرية لم ترض الأتباع فيما بعد ، إذ نجدهم قد حاولوا إثبات تأثير للقدرة الحادثة فى القيام بالمقدور ، يقول الشهرستانى [4] . والقاضى أبو بكر الباقلانى تخطى عن هذا القدر قليلا (أى ما قاله الأشعرى) فقال : الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد ، لكن ليست تقصر صفة الفعل أو وجوده واعتباراته على جهة الحدوث فقط ... قال : فإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة فى حال هو الحدوث والوجود أو فى وجه من وجوه الفعل فلم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة فى حال هو صفة للحادث أو فى وجه من وجوه الفعل .

---

(1) زهدى جار الله : المعتزلة ص 202 / 203 .

(2) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص 117 .

(3) الجرجانى : شرح المواقف ص 379 .

(4) الشهرستانى : الملل 1/ 125 .

ويظهر لنا جليا كيف نسب القاضى أبو بكر الباقلانى أصل الفعل وإيجاده إلى المولى سبحانه وتعالى ، وأضاف صفة الفعل من حيث كونه طاعة أو معصية إلى العبد ، وهو بهذا إنما أراد أن يثبت تأثيرا للقدرة الحادثة فى جهة من جهات الفعل حتى تتحقق بها أخلاقيته التى على أساسها يكون الجزاء .

ويقول الشهرستانى [1] . فى إمام الحرمين الجوينى بأنه قد تخطى ما قاله الباقلانى بقليل وأورد عنه أنه قال : «أما نفى القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهى كنفى القدرة أصلا ... فلابد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضًا عدم الاستقلال فالفعل يستند وجودا إلى القدرة والقدرة تستند وجودا إلى سبب آخر يكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة .

ويلاحظ فى هذا الموقف لإمام الحرمين الذى يجعل فعل العبد نتيجة قدرته ـ واستناد هذه القدرة إلى سبب آخر أمر يتصل بسلسلة الأسباب العامة ـ اقترابا من المعتزلة والفلاسفة على السواء [2] .

أما الفخر الرازى فهو مع تمسكه بمعالم المذهب الأشعرى وتوليه منافحة خصومه ، لا يستنكف من أن يشق عصا الطاعة أحيانا فى وجه الشيخ وخاصة فى هذه القضية ـ قضية أفعال العباد ـ فقد فهم أن النتيجة التى يؤدى إليها القول بالكسب إنما هى الجبر [3] . لذلك نجده يحاول أن يثبت للقدرة الحادثة تأثيراً فى الفعل حتى تتحقق مسؤولية الإنسان .

---

(1) المصدر السابق نفسه 1/ 128.

(2) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية 2/ 121.

(3) الزركان : الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 525 .

ويلاحظ الدكتور إبراهيم مدكور [1] . بأنه بهذا الصنيع يكون الرازى أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة .

فماذا كان حينئذ موقف البيضاوى من قضية أفعال العباد عموما ومن الكسب الأشعرى خصوصا ؟

وقف البيضاوى على هذه المسألة بابا كاملا فى (الطوالع) [2] . وأورد فيه مختلف الآراء مبتدئا برأى الشيخ أبى الحسن القائل بأن القدرة والمقدور من خلق الله تعالى وليس للإنسان فيهما دخلا أصلا ، ثم أورد البيضاوى رأيا ثانيا يجمع فيه أصحابه بين القدرتين : قدرة الله القديمة وقدرة العبد الحادثة .

ففعل العبد عند أبى إسحاق الإسفراييني ـ الذى يطلق عليه لقب الأستاذ ـ واقع باجتماع القدرة القديمة بالقدرة الحادثة وتعلقهما جميعا بالفعل ، فقد جوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد .

وذكر البيضاوى من أصحاب هذا الاتجاه أيضًا أبا بكر الباقلانى الذى يقول باجتماع القدرتين فى القيام بالفعل وذلك بأن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته أعنى بكونه طاعة أو معصية .

وقد كشف لنا البيضاوى عن اتجاه ثالث تجسد فيما ذهب إليه الفلاسفة وإمام الحرمين الجوينى وأبو الحسين البصرى من أن الأفعال واقعة من الناس على سبيل الوجوب وعدم التخلف وذلك بقدرة أوجدها الله فى العبد مع توفر الداعى إلى الفعل .

أما الاتجاه الرابع فهو المنسوب إلى المعتزلة الذين يثبتون للعبد حرية واستقلالا فى أفعاله الصادرة عنه بمحض إرادته .

---

(1) الدكتور إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية 2 / 122 .

(2) راجع : متن الطوالع بالمطالع ص 389 ـ 406 .

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن البيضاوى قد اتبع فى ضبطه للآراء حول قضية أفعال العباد التقسيم الذى اتخذه الرازى فى (المحصل) [1]. دون أن يحيد عنه قيد أنملة .

ولم ير قاضى القضاة البيضاوى فى هذه الآراء ما يخالف رأى الشيخ إلا ما قال به المعتزلة لأنه تصدى للرد عليهم وتفنيد مذهبهم .

ومن خلال رده سنحاول حصر أدلته العقلية والنقلية ومقارنتها بغيرها عند من سبقه من كبار الأشاعرة وخاصة الفخر الرازى ، كما سيتحدد لنا موقفه من هذه القضية .

أعلن البيضاوى منذ البداية تبعيته للنظرية الأشعرية القائلة بسلب الإنسان القادرية على الفعل ، وساق الأدلة على ذلك :

1ـ دليل الترجيح والمرجح أو الفعل والترك ومفاده أن الاستقلالية فى الفعل تجعل الفاعل قادرا على ممارسة فعله أو تركه ، وإن لم يتمكن الإنسان من الترك أصبح الفعل عندها واجبا وهذا هو الجبر بعينه ، وإن تمكن من الترك ، ولم يتوقف صدور الفعل عنه على مرجح بل صدر تارة وامتنع أخرى كان اتفاقيا لا اختياريا لأن الفعل الاختيارى يتوقف على الإرادة الجازمة ، وأن توقف صدور الفعل على مرجح لا ينبغى أن يكون ذلك المرجح نابعا من الإنسان لأنه فى هذه الحال يصبح مفتقرا إلى مرجح آخر ، وهكذا نقع فى تسلسل المرجحات ، فوجب حينئذ أن يكون المرجح قديما دفعا للتسلسل ، وخروج المرجح عن نطاق قدرة الإنسان يجعل الفعل واجبا وبالتالى اضطراريا .

2 ـ دليل العلم الإلهى وملخصه أن إيجاد العبد لأفعاله يلزمه معرفة تفاصيلها والواقع دون ذلك ، وتظهر الملازمة بين القيام بالفعل من طرف العبد

---

(1) الرازى : المحصل ص 140 / 141 .

اختيارا واستقلالا والمعرفة بتفاصيله قبل وقوعه فى كون كل فعل يقوم به يمكن أن يوصف بالتفاوت من حيث الزيادة والنقصان ، ووقوعه على طريقة مخصوصة من أجل القصد ـ دون تفاوت ـ يتطلب منه شرطية العلم به .

فالأفعال التى تصدر عن الإنسان بمحض اختياره توجب عليه معرفة تفاصيلها قبل وقوعها ، ولكن التلازم بين الأفعال الإنسانية والمعرفة بتفاصيلها قبل صدورها باطل لأن الإنسان فى حالة الذهول أو النوم قد يفعل باختياره ولكنه لا يستطيع أن يعلم تفاصيل ذلك الفعل من حيث مقداره وكيفيته .

3 ـ دليل التمانع الذى يقوم على افتراض صورته أنه لو أراد العبد تسكين جسم ، وأراد الله تحريكه ، فإما أن يقع مرادهما معا ويلزم جمع النقيضين ، وهو محال إذ لا يمكن أن يكون الشىء ساكنا متحركا فى نفس الوقت . وإما أن يقع مراد أحدهما دون الآخر وهو كذلك باطل لتساوى القدرتين [1] . وفى حالة وقوعه فإنه يلزم الترجيح بلا مرجح ، وهو كذلك باطل ، فيكون العبد مجبورا .

ولا شك أن البيضاوى قد استخدم نفس الأدلة التى ساقها الرازى فى (المحصل) دون أن يضيف إليها ولو دليلا واحدا من الأدلة الأخرى التى عول عليها الفخر فى غير هذا الكتاب وخاصة مؤلفه (المطالب العالية) الذى جمع فيه كل ما تمسك به دعاة الجبر من حجج عقلية وهى عشرة [2] .

ولعل السبب فى طرح البيضاوى لبقية الأدلة التى انتهجها الرازى راجع إلى

---

(1) يعلق أبو الثناء شمس الدين الأصفهانى على هذا الدليل ـ دليل التمانع ـ بأنه لا يستقيم فى هذا المقام ، فقد يصح فى إبطال كون الله أكثر من واحد لأن الآلهة تفرض متساوية ، أما هنا فلا لأن قدرة الله وقدرة العبد غير متساويتين ، راجع المطالع ص 392 .

وقد كان نصير الدين الطوسى من قبله قد اعترض على رأى الرازى الخاص بهذا الدليل فقال : أقول إذا أراد العبد تسكين جسم أراد الله تحريكه وقع التحريك وذلك لأن القدرتين ليستا بمتساويتين فى الاستقلال بالتأثير بل هما متفاوتتان فى القوة والضعف ، راجع تلخيص المحصل ص 141 .

(2) محمد صالح الزركان : الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 535 .

أنها لم تبلغ عنده درجة الإقناع ، أو قصد تجنب التكرار والإطالة وفضل الاكتفاء بما أورده من أدلة لأنها فى نظره تعتبر أقوى الحجج ، وذلك وفاء بما قطعه على نفسه من عهد ، إذ قد أعلن فى مقدمة خطبة الطوالع [1] . من أنه سيعول على نفائس الأدلة العقلية والنقلية .

وبعد أن استعرض البيضاوى أدلته النافية لاستقلالية العبد فى فعله تطرق إلى إيراد حجج المعتزلة القائلة بالاختيار ثم تصدى للرد عليها .

وتعتمد حجج أهل العدل والتوحيد على العقل والنقل ، أما الجانب العقلى منها فيتلخص فى أن سلب الحرية عن الإنسان فى الفعل يهدم الأساس الذى تقوم عليه المسؤولية وهو التكليف :

فإذا كان التكليف هو أن تناط بعهدة الإنسان واجبات تجاه ربه وتجاه نفسه وغيره من بنى جنسه ، فإن ذلك فى نظر المعتزلة لا يكون إلا بتوفر قسط من الحرية لهذا الإنسان حتى تتحقق أخلاقية فعله وبالتالى مسؤوليته فى الدنيا والآخرة ، إذ لا معنى لأمره بأشياء يعجز عن تحقيقها أو نهيه عن أشياء تصدر عنه قسرا .

لقد استند البيضاوى فى رده على دعوى خصومه إلى وجهين :

1 ـ الفعل المأمور عند استواء الداعى إلى الفعل أو الترك يمتنع وعند رجحان أحدهما يجب الراجح ويمتنع المرجوح ، وهكذا فلا قدرة للإنسان على فعله فبطل تكليفه به [2] .

2 ـ إن ما لم يعلم الله وجوده فهو لا يصدر عن العبد ، وما علم وجوده

---

(1) متن الطوالع بالمطالع ص 11 .

(2) وغير خفى أن هذا الوجه الذى ساقه البيضاوى يستند إلى دليل الترجيح والمرجح الذى دحض به رأى المعتزلة فى قولهم بالاختيار .

يكون واجب الصدور وإلا انقلب علمه تعالى جهلا ، وهذا يبطل القول بالاختيار ويجعل التكليف قبيحا [1] .

والواقع أن البيضاوى ومن قبله الرازى ومن بعدهما الإيجى وجلهم من المتأخرين لم يردوا على دعوى المعتزلة المتمثلة فى كون القول بعدم الاختيار يفضى إلى هدم التكليف وبالتالى عدم تحقق المسؤولية ، وإنما عمدوا جميعا إلى ضرب من المراوغة الجدلية ، وتحويل الدعوى عن حقيقتها .

وإذا ما أردنا أن نضع دعوى المعتزلة فى قالب سؤال يمكن صياغته بهذه الكيفية : هل أن مسألة التكليف تبقى قائمة والمسؤولية متحققة فى حالة عدم قدرة الإنسان على أفعاله ؟

فرد البيضاوى تمثل فى إثبات الجبر ، وإن فى ذلك - لعمرى - لتحويلا للسؤال عن حقيقته ، كما أن الإجابة لا تعدو أن تكون إلا تكرارا للأدلة السابقة التى أقامها على نفى القادرية عن الإنسان فى القيام بالمقدور .

إن تمسك البيضاوى بالنظرية الأشعرية التى تسلب الإنسان القادرية على الفعل جعلته يطبق مبدأ الغاية تبرر الوسيلة ، الشىء الذى جعل أدلته العقلية متهافتة بعيدة عن الإقناع متصفة بالتكرار ، قائمة على ضرب من الجدل اللفظى والبرهان الكلامى العقيم ، إذ ما معنى لحصره الفعل بين أمرين إما الامتناع فى حالة استواء الدواعى ، وإما الوجوب فى حالة رجحان داعى الفعل ؟ ولم لا يكون الفعل فى حالة رجحانه من صنع العبد دون أن يصدر عنه وجوبا ؟

فإما أن يكون اختيار الفعل من الإنسان دون الحاجة إلى الدواعى ، وإما أن يخلق الله الداعية فى الإنسان وبها يصبح الفعل اضطراريا لا اختياريا .

---

(1) وهذا الوجه كذلك يعود فى حقيقته إلى القول بشمول قدرته تعالى كل الممكنات ، وهو الذى أثبت به الأشاعرة عدم استقلالية الإنسان فى أفعاله ، والملاحظ أن البيضاوى شعر بضعف الرد فلجأ إلى طريقة التفويض أى التسليم ببعض الأسرار الإلهية التى يعجز العقل عن كنهها .

وإذا كان المعتزلة قد وجدوا فى القرآن طلبتهم ليعضدوا العقل بالنقل، فراحوا يبحثون عن النصوص القرآنية التى تكرس مذهبهم، من ذلك الآيات التى فيها إضافة الفعل إلى العبد وتعليقه بمشيئته كقوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ﴾ (1). وقوله: ﴿ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (2). والآيات التى جاء فيها مدح، وذم، ووعد، ووعيد مثل قوله تعالى: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزَىٰ إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ ﴾ (3). أو الآيات التى جاء فيها اعتراف الأنبياء بذنوبهم كآدم عليه السلام فى قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾ (4). ويونس عليه السلام فى قوله جل شأنه: ﴿ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ (5). وكذلك الآيات التى تنزه الخالق عما يتصف به المخلوق من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾ (6) وقوله: ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (7). وقوله: ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (8). فإن البيضاوى - شأنه شأن المعتزلة وأصحابه من الأشاعرة - قد ظفر هو الآخر بضالته فى محكم تنزيله جل وعلا فرأى أن الآيات التى استدلوا بها، وفيها إضافة الفعل إلى العبد أو تعليقه بمشيئته معارضة بآيات أخرى تدل على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (9). وقوله: ﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾(10). وقوله: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا

---

(1) البقرة 79.
(2) الكهف: 29.
(3) الأنعام: 160.
(4) الأعراف: 23.
(5) الأنبياء: 87.
(6) الملك: 3.
(7) السجدة: 7.
(8) النحل: 118.
(9) الصافات: 96.
(10) غافر: 62.

يُـرِيـدُ ﴾ [1] . كما أن الآيات التى تنطوى على اعتراف الأنبـياء بذنوبهم معارضة بآيات أخرى كقوله تعالى حكاية عن موسى : ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ ﴾ [2] . وقوله : ﴿ مَن يَشَأِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [3] .

وقرر البيـضارى أن المقتضى للثـواب والعقاب والمدح والذم ليـست الأعمال التى يقوم بهـا الإنسان ، وإنما هو السعـادة والشقاوة المكتـوبتان للعبد قـبل وجوده ؛ ذلك أن الأعمال الصالحـات أمارات للسعادة والأعمـال السيئات علامات للشقاوة، وترتب الثواب والعقاب عليها إنما من حيث كونها معرفات لا موجبات لهما .

أما الآيات التـى نسبت الظلم والاخـتلاف والتفـاوت إلى أفعـال العبـاد فلا ينبغى أن نفهم منها أن هذه الأفعال ليست مخلوقة لله لأن اتصاف الفعل بالظلم من الأمور الاعتبارية العارضة بالنسـبة إلينا ولا يعود إلى معنى نفسى قائم بذات الظلم فيجـوز أن لا تكون الأفعال المنسوبة إلي الـعبادة متصـفة بالظلم بالنسبة إلـيه تعالى لأنه المالك لكل شىء وكون الفعل ظلما بالنسبة إلينا لا يمنع صدوره أصلا عن الله مجردا عن اعتبار كونه ظلما .

وأما نفى الاختلاف والتفـاوت الوارد فى الآيتين فإنما يخص خلق السموات والقرآن حسب ما يدل عليـه سياق الآيتين ولا يعنى نفيهما عن أفـعاله تعالى ، فإن المخلوقات متفاوتة فى الرتبة والشرف وغير ذلك من الاختلاف والتفاوت .

وكمـا فهم الرازى [4] . أن النتيحة التى يفضـى إليها الكسب الأشعرى هى

---

(1) البروج : 16 .

(2) الأعراف : 155 .

(3) الأنعام : 39 .

(4) محمد صالح الزركان : الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 525 .

الجبر ، فإن البيضاوى قد وصل إلى هذه الحقيقة نفسها ولو أنه لم يصرح بذلك جهرة كما فعل الفخر بل كان أكثر تحفظا فقال ذلك الكسب : وهو أيضا مشكل " [1] .

واعترف البيضاوى بأن الأولى فى هذه القضية ترك المناظرة ـ كما دعا إلى ذلك السلف ـ وتفويض الأمر إلى الله سبحانه وتعالى .

ورغم شعور البيضاوى بغموض النظرية الأشعرية فى الكسب واعترافه المقنع فى " الطوالع" [2]. بأن هذا الكسب فى حقيقته جبر محض ، نجده فى تفسيره [3] . يعتبر أن القول بالكسب إثباتا لجزء من الحرية الإنسانية فى القيام بالفعل وتفنيدا لمزاعم المجبرة الذين سلبوا الإنسان الحرية أصلا .

والكسب فى نظر البيضاوى محاولة من طرف الأشاعرة ـ وعلى رأسهم إمام المذهب أبو الحسن الأشعرى ـ للتوفيق بين أمرين هما :القول بأن الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى وما يدركه الإنسان أو يباشرة من تفرقة بين الأفعال الاختيارية والأفعال القسرية التى تصدر عنه . وفسر الكسب على معنى أن الله تعالى أجرى عادته عند تصميم العبد العزم على الطاعة أو المعصية أن يخلقهما فيه [4] .

---

(1) راجع : متن الطوالع بالمطالع ص 396 وقد زاد الأصفهانى كلام البيضاوى وضوحا بقوله : (وقال المصنف وهذا أيضًا مشكل فإن تصميم العزم أيضًا فعل من الأفعال مخلوق لله تعالى ، ولا مدخل للعبد أصلاً ، انظر : مطالع الأنظار ص 396 .

(2) متن الطوالع بالمطالع ص 396 .

(3) جاء فى تفسير البيضاوى لقوله تعالى : ﴿ وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ من سورة يونس قوله (وفيه دليل على أن للعبد كسبا وأنه ليس بمسلوب الاختيار بالكلية كما زعمت المجبرة ، راجع : أنوار التنزيل 3 / 93 .

(4) انظر : شرح الأصفهانى على الطوالع ص 395 ، وقد أدرك البيضاوى مرة أخرى ما فى القول بالكسب من غموض وتغطية لحقيقة الجبر إذ رأى بأن تصميم العزم نفسه الذى نسب إلى الإنسان هو فى الحقيقة فعل من الأفعال مخلوق لله تعالى . راجع : متن الطوالع بالمطالع ص 395 .

ولعل ما وجدناه من تناقض فى موقف البيضاوى من الكسب يبرر بأنه نظر إليه فى "الطوالع" نظرة مجردة عن أقوال الخصوم فيه ، محللا إياه تحليلا موضوعيا فى حين كان موقفه منه فى تفسيره بدافع المناظرة والانتصار لرأى الأشعرى لأننا نعلم أن الخصوم قد اعتبروا الكسب جبرا محضا وبالتالى سموا أصحابه مجبرة فأراد البيضاوى أن يبعد هذه التهمة عن الأشاعرة .

إن البيضاوى كغيره من الأشاعرة لم يفته أن يتعرض إلى بعض الكلمات التى وردت فى القرآن وتأولها المعتزلة لأنها معارضة لمذهبهم فى أفعال العباد إذ هى كما قال إمام الحرمين [1] « دالة على تفرد الرب تعالى بهداية الخلق وإضلالهم والطبع على قلوب الكفرة منهم » .

وقد قسم الإيجى تلك الكلمات إلى أمور خمسة [2] .

أولها الختم والطبع والأكنة والضلال والهدى التى هى فى نظر الأشاعرة عبارة عن خلق الضلال فى القلوب وذلك لأن هذه الأمور فى اللغة موانع فى الحقيقة وإنما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال فى القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الأسماء لأن الأصل هو الاطراد إلا أن يمنع مانع والأصل عدمه فمن ادعاه يحتاج إلى البيان [3] .

أما تأويل المعتزله لها فقد اختلف باختلاف علمائهم : فالأوائل ـ وهم طائفة من البصريين [4] ـ يقولون : " ختم الله على قلوبهم " أى سماها مختوما عليها " .

واعتبر الجبائى وابنه الختم أو الطبع سمات وعلامات تميز بها الملائكة الكافر

---

(1) الإرشاد ص 210 .
(2) راجع : المواقف للإيجى ص 388 / 390 .
(3) الشريف الجرجانى : شرح المواقف ص 388 .
(4) إمام الحرمين الجوينى : الإرشاد ص 213 .

من المؤمن . يقول إمام الحرمين : « وحمل الجبائى وابنه هذه الآيات علي محمل بشع مؤذن بقلة اكتراثهما بالدين ، وذلك أنهما قالا : من كفر وسم الله قلبه سمة يعلمها الملائكة ، فإذا ختموا على القلوب تميزت لهم قلوب الكفار من أفئدة الأبرار [1].

ويرى الكعبى [2]. وهو من المعتزلة أن الختم يتمثل فى أن الله منع الكفار من اللطف المقرب إلى الطاعة المبعد عن المعصية وذلك لعلمه تعالى أنه لاينفعهم .

ويذهب بعض أصحاب عبد الواحد [3] . من المعتزلة إلى أن المقصود من الضلال هو " منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل "

أما القاضى عبد الجبار وهو من متأخرى المعتزلة فيرى أن المراد بالضلال ، الضلال عن الثواب والعقاب والمراد بالهدى الفوز بالثواب والنجاة . ولو كان الله هو المضل لامتنع النهى عن الضلال وبطل التكليف [4] .

فما هو رأى البيضاوى فى هذه المسألة [5] .

إنه يرى أن هذه الكلمات لاتجرى مجرى الحقيقة بل هى من باب الاستعارة إذ يقول : " ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة و إنما المراد بهما أن يحدث فى نفوسهم هيئة تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصى واستقباح الإيمان والطاعات بسبب غيهم وانهماكهم فى التقليد وإعراضهم عن النظر الصحيح فتجعل قلوبهم

---

(1) المصدر السابق ص 214 .

(2) الإيجى : المواقف ص 388 .

(3) المصدر السابق والصفحة نفسها .

(4) القاضى عبد الجبار : المخلوق ص 318 / 319 .

(5) أهمل البيضاوى فى الطوالع ، الحديث عن هذه الكلمات التى وردت فى القرآن وتحدث عنها الأشاعرة فى الأبواب التى عقدوها حول (أفعاله تعالى) أو (خلق الأعمال) ووجدناه يثيرها كلما اقتضى السياق ذلك فى تفسيره المشهور بمختصر الكشاف والمسمى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) .

بحيث لا ينفذ فيها الحق وأسماعهم تعاف استماعه فتصير كأنها مستوثق منها بالختم " ويضيف قائلا : " وسماه على الاستعارة ختما وتغشية " [1] .

لقد قيد البيضاوى الختم والغشاوة بما يكون عليه المرء من غى وانهماك فى التقليد وإعراض عن النظر الصحيح الذى يؤدى إلى الحق . وهذا القول ـ لعمرى ـ شبيه بما جاء فى التأويل الأول للختم الذى رواه البيضاوى عن المعتزلة . وإليك ما أورده بلسان حاله : " واضطربت المعتزلة فيه (الختم) فذكروا وجوها من التأويل ـ الأول أن القوم لما أعرضوا عن الحق وتمكن ذلك فى قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه بالوصف الخلقى المجبول عليه " [2] .

وثانى هذه الأمور التى يؤولونها التوفيق والهداية . فقد حمل الأشعرى وأصحابه التوفيق على خلق القدرة على الطاعة [3] .

كما حملوا الهداية على معناها الحقيقى أعنى خلق الاهتداء وهو الإيمان [4] .

و أول المعتزلة معنى الهداية بالدعوة إلى الإيمان والطاعة . يقول الجوينى[5] . ولا سبيل إلى حملها على الدعوة فإنه تعالى فصل بين الدعوة والهداية

---

(1) راجع تفسير البيضاوى للآية السابعة من سورة البقرة ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 70-71 وقد اعترض الكازرونى على تقييد البيضاوى لهذا الختم وهذه الغشاوة بالغى والانهماك فى التقليد والإعراض عن النظر الصحيح فقال : تبع (البيضاوى) فى هذا صاحب الكشاف وهو يناسب مذهب الاعتزال ولكن عند أهل السنة أن لا حاجة إلى هذا التقييد فإن الله تعالى هو الفاعل لما يشاء فلعله تعالى ختم على قلوبهم قبل الانهماك فى التقليد والإعراض عن النظر الصحيح بل الانهماك والإعراض بسبب الختم السابق انظر : حاشية الكازرونى بهامش تفسير البيضاوى 1 / 71 .

(2) المصدر السابق نفسه 1 / 72 ـ 73 .

(3) يقرر الشريف الجرجانى فى شرحه على المواقف للإيجى بأن هذا الحمل اللغوى مناسب ، راجع ص 388 .

(4) إمام الحرمين : الإرشاد ص 212 .

(5) المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها .

فقال : (والله يدعو إلى دار السلام ويهدى من يشاء) فخصص الهداية وعمم الدعوة " .

أما البيضاوى فقد حمل الهداية على معنى إرادة الله لعباده التوفيق للإيمان ، وهو بهذا يلتقى مع الأشعرية ويخالف المعتزلة مبينا بأن الهداية عنده خاصة والدعوة عامة [1] .

وثالث هذه الأمور الأجل الذى يعرفه الإيجى [2] .

بأنه " الزمان الذى علم الله أنه يموت فيه (أى الإنسان) فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله " وموته من أفعاله تعالى .

ويرى المعتزلة أن قتله متولد عن فعل القائل واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد طويل هو أجله .

فالقاتل فى نظرهم قد غير الأجل وذلك بتقديمه إياه .

ومن أدلتهم على أن القتل من فعل القاتل هو أنه استحق عليه الذم .

ويذهب البيضاوى إلى أن التفاوت فى الآجال ليس إلا بتقدير الله القادر الحكيم الذى ركب أبنية الناس وعد أمزجتهم على قدر معلوم [3] .

و من الأمور التى اختلف فيها المعتزلة والأشاعرة مسألة الرزق . فإذا كان المعتزلة قد فسروه بالحلال وبما لايمنع من الانتفاع به فإن الأشاعرة يعرفونه بأنه ما ساقه الله إلى العبد فأكله حلالا كان أو حراما .

---

(1) انظر تفسير البيضاوى للآية 10 من سورة يونس التى جاء فيها قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ أنوار التنزيل وأسرار التأويل 3 / 90 .

(2) الإيجى : المواقف ص 389 .

(3) انظر تفسيره لقوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴾ الآية 70 من سورة النحل ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 3/ 186 .

وقد تعرض البيضاوى لمفهوم الرزق فبين أن معناه فى اللغة هو الحظ ، أما فى العرف فهو " تخصيص الشىء بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه " [(1)].

ومن بين هذه الأمور أيضا مسألة شمول إرادته تعالى لكل الممكنات ، فقد تعرض لها البيضاوى [(2)]. لأنها محل نزاع بين أهل الحق وأهل العدل والتوحيد ولها تعلق بقضية أفعال العباد .

والمتأمل فى الخلاف بين الفريقين يدرك أنه يعود فى الحقيقة إلى اختلافهما فى تأويل مدلول بعض الكلمات .

فالمعتزلة يسوون بين الأمر و الإرادة ، فالله يريد ما يأمر به ويكره ما ينهى عنه ، فى حين أن الأشاعرة يذهبون إلى أنه تعالى قد يأمر بما لايريده وبذلك لاتكون الإرادة عندهم مساوية لأمر .

وقد ساق البيضاوى دليلين أثبت بهما إرادته تعالى لكل الكائنات من الخير والشر والإيمان والكفر ، وهما يعودان إلى ماكان يستخدمه الأشاعرة من قبله وخاصة المتأخرين منهم :

1 ـ دليل الإمكان الذى سبق أن أثبت به البيضاوى خلق الأفعال والمتمثل فى أن الممكن يفتقر إلى غيره لأنه لايقوم بذاته إذ هو ليس واجب الوجود لذاته ،فكل الممكنات حينئذ مرادة لله تعالى ولاتخرج عن قدرته .

2 ـ دليل العلم الإلهى ومفاداه أن الله علم من الكافر أنه لا يؤمن ، فإيمانه محال وإلا انقلب علمه تعالى جهلا ، والعالم باستحالة الشىء لايريده .

---

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1 / 58 وإذا كان المعتزلة قد رأوا فى الآية 3 من سورة البقرة والتى جاء فيها قوله تعالى : ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ دليلا على أن الحرام ليس برزق وذلك لإسناده تعالى الرزق إلى نفسه إيذانا بأن الناس ينفقون الحلال المطلق لأن إنفاق الحرام لا يوجب مدحا ، فإن البيضاوى قد خالفهم فى ذلك متبعا الخط الأشعرى ومعتبرا إسناد الرزق إليه تعالى تعظيما وتحريضًا على الإنفاق ، انظر المصدر السابق نفسه والجزء والصفحة نفسهما .

(2) انظر : متن الطوالع بالمطالع ص 396 .

وقد أورد لنا البيضاوى حجج المعتزلة على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصى وكل ما هو قبيح كما تعقبها بالرد .

الأولى ـ كيف يأمر الله بخلاف ما يريده ؟ إذ الإرادة عندهم مساوية للأمر . فقد أمر الكافر بالإيمان .

بين البيضاوى فى رده على هذه الشبهة بأن الأمر قد ينفك عن الإرادة ، فقد يأمر الله ولا يريد أن يقع الفعل المأمور به بل يريد خلافه .

الثانية ـ أن الكفر لو كان مرادا لله لكان واقعا بقضائه والرضا بالقضاء واجب إجماعا ، فيكون الرضا بالكفر واجبا .

لكن البيضاوى يبطل التلازم مبينا أن الرضا بالكفر كفر ، وهناك فرق بين القضاء والمقضى والكفر يعد مقضيا فلاِ وجوب بالرضا به .

الثالثة ـ لو كان الكفر مرادا لله تعالى لوقع تطبيقه من طرف العبد لأن الواجب أن يطيع المخلوق أوامر خالقه وهنا تصبح الطاعة عندهم مرادفة للإرادة .

ويرد البيضاوى بأن الطاعة عند أهل السنة مساوية للأمر . وقد نقل الشريف الجرجانى [1] . عن الآمدى أنه قال (فى الأبكار) : " ويدل على أن موافقة الإرادة ليست طاعة أنه لو أراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق إرادة المريد ولاشعور للفاعل بإرادته فإنه لايعد منه طاعة له كيف والإرادة كامنة والأمر ظاهر" .

الرابعة ـ ما جاء فى قوله تعالى : "﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾[2] ، و الرضا هو الإرادة .

يعقب البيضاوى على هذه الحجة موضحا بأن الرضا من الله تعالى هو إرادة الثواب على الفعل وترك الاعتراض عليه .

---

(1) الشريف الجرجانى : شرح المواقف ص 391 .

(2) الزمر : 7 .

الفصل الثالث

نظرية النبوة ومسائل الحياة الآخرة

1. نظرية النبـــوة
2. مسائل الحياة الآخرة

1.نظرية النبوة

وقف الناس منذ القديم من العقل موقفين :

موقف يسمو به إلى أعلى الدرجات ويـدعى له العصمة والقدرة على إدراك الحقائق مهما كان الموضوع الذى يتعلق به .

وموقف آخر أقل من الأول غلوا وأكثر معرفـه بطبيعة العقل الذى لايستطيع أن يتعدى المجال الذى جعل له .

أمـا أصحـاب الاتجاه الأول فى تاريخ الفكر الإسـلامى فـهم المعتـزلة الذين اعتنوا بالعقل وأحلوه المكانة المرموقة .

فالدارس لآرائهم فـى مختلف المسـائل ـ خاصـة العقدية منهـا ـ يلحظ بكل وضوح إيمانهم بقدرة العقل حتى إن بعض الباحثين يذهب إلى أن إطلاقهم العنان للعقـل قد سار ببـعضـهم إلى " شريعـة عقلية ... تـقوم على أن فى الإنسـان علما فطريا يؤدى بالضرورة إلى معرفة إله واحد حكيم [1].

فالإنـسـان عند المعتـزلة مكلف عقليـا وقبل ورود الشـرع بمعرفـة الله وشكر نعمته [2] .

وسلم الأشاعـرة وعلى رأسهم حـجة الإسـلام أبو حامد الغـزالى بأن هناك أشياء تقصر عن إدراكها العقول [3] .

---

(1) دى بور : تاريخ الفلسـفة فى الإسـلام ص 105 كمـا أن إرنست رينان لاحظ أن المعتـزلة قد وصلوا إلى نوع من الديانة العقلية إذ قـال : ويمثل الاعتزال فى الإسلام بروتستانيـة شلاير ماشر ، وذلك أن الوحى نتيـجة طبيـعيـة لملكات الإنسان وأن المذاهب اللازمة للـنجاة هى من نابض العقل ، أى أن الـعقل يكفى للهداية إليهـا وأنه فى كل زمن ، حتى قبل الوحى ، أمكن الوصـول إلى معرفتهـا « ابن رشد والرشدية» ص 118 .

(2) أبو حامد الغزالى : الاقتصاد ص 184 .

(3) المصدر نفسه ص 189 .

وقـد كان لكلا الموقـفين دوره الإيجـابى أو السلبى بالنسـبة لنظرية النبـوة . فدعوى المنكرين لها تقوم على أساسين :

1 ـ أن فى العقل غنية عن بعثة الرسل .

2 ـ ما يأتى به الرسل قد لايكون مستساغا لدى العقول فلا تتلقاه بالقبول ، ومن ثم فلا فـائدة من بعثة الأنبيـاء وإلا أصبح الأمر عبـثا والعبث محـال فى حقه تعالى [1] .

وقد أفادتنا معظم كتب العقائد بأن هذا الرأى ينسب إلى البراهمة [2] .

ولعل القارئ يترقب منا أن ندلى له برأى المعتزلة فى مسألة النبوة .

حقـا ، إن موقفـهم من النبوة يلفت الانتبـاه ويجعلنا نتـساءل : لماذا لم يصل المعتـزلة إلى نفس النتيـجة التى أفضى إلـيها منطق البـراهمة ،خاصـة وأننا نعلم أن الفرقتـين تلتقيان فى تمجـيد العقل والقول بمبدأ التـحسين والتقبـيح الذى بنى عليه البراهمة رأيهم فى إنكار النبوة كما أفادنا بذلك إمام الحرمين الجوينى [3] ؟ .

وبعبارة أخرى يمكن أن يطرح السؤال على الوجه الآتى :

إذا كانت النظرية الاعتزالية تؤكد أن للعـقل القدرة على تحديد نوعية العمل

---

(1) انظر فيما يخص حـجج البراهمـة على إنـكار النبوة : الفـصل لابن حـزم 1 / 69 الإرشـاد للجـوينى ص303 ، والاقتصاد للغزالى ص 188 .

(2) انظر فـيما يخص نسـبة هذا الرأى إلى البـراهمة ، الفـصل لابن حزم 1/ 69 والارشـــاد ص 302 ، والاقتصاد 187 .

ويذهـب الأسـتاذ عمـار الطالبى إلى أن البراهمـة ليسـوا من منكرى النبوات وأن مـا ألفناه فى كتب المؤرخين المسلمين للمذاهب والملل من نـسبة هذا الرأى إليهم إنما كان نتيـجة خداع من طرف ابن الراوندى الذى تستر بالبراهمة للتعبير عن آرائه الخاصة فى إنكار النبوة ، ويفيدنا الطالبى بأن أستاذه الدكتور عبد الحليم محمود هو الذى نبهه إلى هذه المسألة عند مناقشته لرسالته فى الماجستير ، راجع كتابه : آراء أبى بكر بن العربى الكلامية 1/ 269 ـ 270 .

(3) الإرشاد ص 303 .

الأخلاقى بناء علـى أن الأعمال تحمل فى ذاتها قيـمة خلقيـة ثابتة يستـطيع العقل الكشف عنها . فهل نصبح فى غنية عن النبوة ؟

إذا ما سايرنا المنطق الاعتزالى من الناحية النظرية يجب أن يكون العقل بديلا للشريعـة باعتبـاره مقياسـا للحكم على الأشياء ، و بالتـالى كما كـانت نقطة البدء واحدة بالنسبة للبراهمة و أهل التوحيد والعدل ينبغى أن تكون النتائج واحدة ، إلا أن الحقيقة فى الواقع ليست كذلك :

فإذا كـان البراهمـة قد وصلوا إلى إنكار الـنبوة انطلاقـا من أصل التحـسين والتقبيح ، فإن أهل الاعتزال قد أفصحوا عن ضرورتها [1] .

إن السبب فى هذا الافـتراق فى النتائج يعود إلى أن البـيئة التى تكونت فـيها البنـيـة الفكرية الاعتــزالية مـختـلفـة عن البيـئة التى تـكونت فيـها البنيـة الفكرية البرهمية [2] .

وقد أدرك المتأخرون من المعتزلة التناقض فى موقف أسلافهم فراحوا يبحثون عـما يبـرره فـرأوا بأن العـقل يدرك أن المصلحـة حسـنة والمفسـدة قـبيحـة إلا أنه لايستطيع تعـيين ماهو مـصلحة ومـا هو مفسـدة فى بعض الأشياء وبهـذه الطريقة وصلوا إلى نقض النظرية البرهمية [3] . وتحقيق دعواهم فى ضرورة النبوة .

ومما تجدر مـلاحظته أن هذه الضرورة التى وصل إليـها المعتزلة مـرتبطة بمبدأ اللطف عندهم : فالنبوة ضرورية لأن فيـها صلاحا للمكلفين ، ذلك أن المكلف إذا عرف خـالق هذا الكون ، وعرف مـا أمر به وما نهى عنه ، وأيقـن أن الطاعة تؤدى

---

(1) اتخذ الغزالى من مـوقف المعتزلة المخالف للبراهمـة فى نظرية النبوة حجة على أن مبـدأ الحسن والقبح لا يؤدى إلى القول بقبح إرسـال الرسل فقد قال : « ثم لا يمكن أن يدعى قبح إرسـال الرسول على قانون الاستقباح ، فالمعتزلة مع المصير إلى ذلك لم يستقبحوا هذا » راجع : الاقتصاد ص 188 .

(2) الدكتور عبد الستار الراوى : العقل والحرية ، دراسة فى فكر القاضى عبد الجبار المعتزلى ص 325 .

(3) المرجع السابق نفسه ، والصفحة نفسها .

إلى الثواب ، والمعصية تؤدى إلى العقاب ، كان أحرص على أداء الطاعات وترك المعاصى ، ولذلك فاللطف عند المعتزلة هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب [1] .

ففى بعثة الرسل صلاح للإنسان وفعل الصلاح واجب على الله انطلاقا من اتصافه تعالى بالعدل [2] .

وهكذا نخلص إلى القول بأن موقف المعتزلة من نظرية النبوة كان إيجابيا خلافا لما ارتآه البراهمة ، وكذلك الشأن بالنسبة لموقف الأشاعرة وبعض فلاسفة الإسلام كالفارابى ومن نهج نهجه الذين قالوا بإمكان النبوة لكن من وجهة فلسفية محضة لا على أساس الاصطفاء الإلهى وذلك باختصاص من يشاء من عباده بالوحى .

ويذهب الدكتور إبراهيم مدكور إلى أنه لامناص لفيلسوف مسلم إذا ما أراد أن تقابل فلسفته بالثناء من قبل البيئة الإسلامية التى يعيش فيها من أن يخصص جانبا هاما من فلسفته لنظرية النبوة [3] ، وكذا كان الأمر بالنسبة لأبى نصر الفارابى ، خاصة وأنه كان قد عاش فى بيئة عرفت موجة كبيرة من الكفر والإلحاد [4]. بعد أن تساقطت فى المجتمع الإسلامى عناصر أجنبية مختلفة نفثت فيه كثيرا من سمومها كما هو الشأن بالنسبة لابن الراوندى وأبى بكر الرازى اللذين كانا معاصرين له [5].

وقد أسس الفارابى نظريته فى النبوة على أساس الاتصال بالعقل الفعال الذى يكون ممكنا من طريقين : طريق العقل وطريق المخيلة . فبالتأمل والنظر

---

(1) راجع : الملل للشهرستانى 1 / 101 وكذلك العقل والحرية للراوى ص 326 .

(2) المرجع السابق ن . ص .

(3) الدكتور إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية 1 / 73 .

(4) انظر الدكتور جعفر آل ياسين فى كتابه : فيلسوفان رائدان ، الكندى والفارابى ص 133 / 134 .

(5)ولد أبو نصر الفارابى سنة 259 هـ وتوفى سنة 339 هـ ، أما الرازى الطبيب فقد ولد سنة 250 هـ ، ويذهب الدكتور إبراهيم مدكور إلى أن الأغلب على الظن أن ابن الراوندى قد مات فى آخر القرن الثالث الهجرى ، راجع كتابه : فى الفلسفة الإسلامية 1/ 34 ، 88 ، 93 .

يستطيع الإنسـان أن يتصل بالعقل الفعـال كما أنه يسـتطيع ذلك عن طريق المخيلة الفائقة ، وهذه هى حال الأنبياء [1] .

لكن هذه النظـرية الفـارابيـة التى هى أثر من آثار نظـرية الفـيض عنده ـ وإن كانت لا تنكر النبوة ـ تختلف مع تعاليم الإسلام فى الوحى التى تقول بوجود ملك هو جبريل عليه السلام قادر على التشكل فى صور مختلفة لأداء مهمته التى تتمثل فى تبليغ الوحى إلى الرسل الذين بدورهم يبلغونه إلى العباد .

قد تعرض البـيضاوى لنظرية النبـوة عند الأشاعرة [2] . ، فـبين أن الإنسـان يحتـاج إلى الوحى وذلك نتيـجة طبيـعته المدنيـة التى تفرض عليـه أن يشارك أبناء جنسه و أن يتـعامل مـعهم[3]. والحياة الاجتـماعية قد تتلاءم فيـها المصالح ، ولكن كثيرا ما تتنافـر نتيجة اختلاف الطباع والأمزجة ، فيحـصل الظلم والجور واستبداد القوى بالضعـيف ، ومن ثم تصبح حاجة الإنسان إلى الـعدل والمحافظة على النوع ملحة ، ولايمكن للقـوانين الوضعيـة الجزئية أن تؤدى هذه الوظيفـة ، لذلك فلا بد من قانون كلى نسميه الشرع الذى بدوره يتطلب شـارعا يسهر على تطبيقه ، وهذه هى وظيفة الأنبياء [4] .

---

(1) الدكتور إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية 1/ 76ـ 77 انظر كذلك النص الذى أورده الدكتور جعفر آل ياسين عن نظرية النبوة عند الفارابى والذى أخذه من كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) مشيرا إلى أنه قد جد فى تقويم هذا النص الذى نشرته المطبـعة الكاثوليكية فى بيروت عام 1959م بتحقـيق الدكتور ألبير نصرى نادر ، فيلسوفان رائدان ، الكندى والفارابى ص 138 .

(2) انظر متن الطوالع بالمطالع ص 407 .

(3) كما وجدنا البيضاوى فى تفسيره للآية 165 من سورة النساء والتى جاء فيها قوله تعالى : ﴿ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ يشير إلى أن فى الآية تنبيها ، على أن بعـثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى الناس ضـرورة لقـصور الكـل عن إدراك جزئيـات المصـالح ، والأكـثر عن إدراك كليـاتهـا (أنوار التنزيل) 2/ 129 .

(4) نبهنا الأصـفهانى ـ شـارح الطوالع ـ إلى أن هذا الدليل الذى ساقه البـيضاوى على ضـرورة النبوة إنما هو دليل الفلاسـفة ، وقد وجـدت الرازى فى كتـابه : المباحث المشرقـية ، يعول على هذا الدلـيل القائل بأن طبيعة الإنسان المدنية هى المحوجة إلى شريعة تنظم علاقته مع بقية أفراد مجتمعه إذ يقول : لابد أن نجرى =

ولابد لهذا الشارع من أن يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة حتى تحصل له الطاعة وينقاد له الناس . فما هو موقف البيضاوى من المعجزة وما هو مفهومها عنده ؟

يقول الشريف الجرجانى : " المعجزة أمر خارق للعادة داعية إلى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله [(1)] فهى بهذا المفهوم تختلف عن الأرهاص فى كونها مقرونة بظهور النبى فى حين أن الأرهاص يكون بمثابة التأثير لقاعدة النبوة فهو ما يظهر من خوارق العادات والدال على بعثة نبى قبل بعثته [(2)] .

والمعجزة تختلف عن الكرامة التى هى " ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة [(3)] .

كما تختلف المعجزة عن السحر من حيث كونها تستهدف الخير وهو يستهدف الشر [(4)] .

= بينهم معاملات ، ولابد فيها من شرائط لئلا يظلم بعضهم بعضا ، ولابد لتلك الشرائط من واضع يضعها ومقرر يقررها ، وذلك الواضع لابد أن يكون بحيث يشافه الناس ويرشدهم إلى الشريعة فيكون ذلك الشارع لا محالة إنسانا وهو لابد وأن يكون مخصوصا بمعجزات وخوارق عادات لينقاد له الناس ... فإذا عرفت أنه لابد من وجود هذا الشخص الذى به نظام العالم فنقول : إن العناية الإلهية لما لم تهمل المنافع الجزئية مثل تقعير الأخمص وإنبات الشعر على الأهداب والحاجبين ، فكيف تهمل وجود هذا الشخص الذى هو سبب نظام العالم ، فهذا ما نقوله فى إثبات النبوة ، راجع : المباحث المشرقية 2 / 523 ـ 524 ولا نستبعد أن يكون البيضاوى قد أخذ هذا الدليل مباشرة عن الرازى الذى بدوره اقتبسه من الفلاسفة ، وقد لاحظنا أن البيضاوى أبطل دعوى البراهمة فى إنكار النبوة دون مناقشة مذهبهم فى أصل التحسين والتقبيح الذى أفضى بهم إلى اعتناق هذا الموقف ، أو لعله إمسك عن ذلك معتبرا أن فى رده على المعتزلة فى خصوص هذا المبدأ ما يصلح أن يكون ردا على البراهمة لأن أبا الثناء شمس الدين الأصفهانى ـ شارح الطوالع ـ قد سارع إلى تذكيرنا بذلك فقال : والجواب عنه (أى ما ذهب إليه البراهمة من إنكار النبوة) مبنى على الحسن والقبح العقليين ، وقد سبق بطلانه ، راجع المطالع ص 425 إلا أننا وجدنا البيضاوى ينقض مبدأ التحسين والتقبيح عند البراهمة فى المبحث الذى عقده حول نبوة محمد عليه الصلاة والسلام والأولى ـ فى نظرنا ـ أن يكون الرد فى الحديث عن ضرورة النبوة.

(1) السيد الشريف الجرجانى : التعريفات ص 155 . (2) المصدر السابق نفسه ص 11 .

(3) انظر المصدر السابق ص 97 . (4) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات 3 / 898 ـ 899 .

وقد أنكر معظم قدماء المعتزلة المعجزات ولم يعترفوا إلا بالقرآن الكريم كمعجزة للنبى صلى الله عليه وسلم .

وليس غريبا أن يصدر مثل هذا الإنكار عن المعتزلة ووسيلة الحكم على الأشياء عندهم هى العقل .

ويخبرنا الخياط [1] . بأن ابن الراوندى من أكبر المنكرين للمعجزات بل يعتبرها من قبيل المخاريق ويعتبر الأنبياء سحرة ممخرقين .

ويقف أهل السنة ومعظم الفلاسفة الإسلاميين من المعجزات موقفا إيجابيا ، فهم يجوزون وقوعها إلا أنهم يختلفون فى الكيفية التى يمكن أن تخرق بها العادات .

والمعجزة فى نظر البيضاوى هى الأمر الخارق للعادة المتمثل فى الإتيان بغير المعتاد كنبع الماء من الأصابع أو المنع عن المعتاد كالإمساك عن الطعام مدة غير معتادة . فهى تكون سلبا وإيجابا تركا وفعلا [2] .

وهى فى نظر الفلاسفة تحصل برياضة النفس وإبعادها عن الشواغل الحسية التى هى من متعلقات البدن فتنجذب إلى العالم العلوى ، ومثل هذا الأمر لا يستبعد ـ فى نظر الفلاسفة ـ خاصة إذا عرفنا وأن النفس الناطقة التى تتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف يمكن أن تتخطى التأثير فى البدن المتعلقة به إلى أجسام أخرى ، فتصبح بذلك مدبرة لأكثر أجسام العالم .

لكن البيضاوى يرفض ماذهب إليه الفلاسفة لأنه يتعارض مع رأى الأشاعرة فى شمول قدرته تعالى كل الممكنات ، ويبين بأن المعجزة تكون بقدرته تعالى وذلك بأن يختص بها من يشاء من عباده ابتداء دونما رياضات ومجاهدات فهى على هذا الأساس فضل من الله سبحانه وتعالى .

---

(1) الخياط المعتزلى : الانتصار ص 3 .

(2) راجع : متن الطوالع بالمطالع ص 411 .

فالنبى عند أهل السنة هو من اصطفاه ربه ابتداء وكلفه بتبليغ وحيه إلى مجموعة بشرية معينة أو إلى الناس جمعيا . ولا يكون هذا الاصطفاء بعد ألوان من الرياضات والمجاهدات ولا استعداد ذاتى من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة (1) .

وإذا كان البيضاوى قد تبنى النظرية الأشعرية التى تثبت النبوة وتجوز وقوع المعجزات ، فما هى إذن أدلته على نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة السلام ، وما هى ردوده على من أنكر هذه النبوة ؟

تخبرنا كتب العقائد أن من اليهود من أنكر نبوة محمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام عمادهم فى ذلك دليلان :

1 ـ أن النسخ محال على الله تعالى إذ لايعقل أن يأمر الله بأمر ثم ينهى عنه لأن فى ذلك ـ فى نظرهم ـ قلبا لحقائق الأشياء : فالحق يصبح باطلا والطاعة معصية والباطل حقا والمعصية طاعة (2) .

2 ـ ماجاء على لسان موسى عليه السلام من أنه خاتم الأنبياء (3) .

وذهبت فرقة أخرى من اليهود إلى تجويز النسخ إلا أنها أنكرت نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لأنها لاتعترف بكون القرآن معجزا (4) .

وأفادنا إمام الحرمين الجوينى (5) . أن العيسوية (6) . يثبتون رسالة محمد

---

(1) يقول إمام الحرمين : فالنبوة ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه : أنت رسولى . راجع : الإرشاد ص 355 .

(2) ابن حزم : الفصل 1 / 100 .

(3) الغزالى : الاقتصاد ص 194 .

(4) المصدر السابق ص 195 .

(5) إمام الحرمين : الإرشاد ص 338 .

(6) تنسب هذه الفرقة إلى أبى عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهانى ، وقد ظهر فى أيام المنصور العباسى وابتدأ دعوته فى آخر عهد ملوك بنى أمية وهو مروان بن محمد الحمار ، واتبعه جمع كبير من اليهود ، وادعوا له آيات ومعجزات ، راجع : الملل للشهرستانى 2 / 55 .

لكنهم خصوا بها العرب وحدهم . وقد أثبت المتكلمون الإسلاميون نبوته عليه الصلاة والسلام بالاعتماد على هذا الدليل :

من ادعى النبوة وأظهر المعجزة على صدق ما ادعى كان بحق نبيا . وضربوا لذلك مثلا وصورته أنه لو جلس ملك بمحفل وقام واحد من خواصه وقال : معاشر الأشهاد إنى رسول هذا الملك إليكم وبرهانى على صدق دعواى هو أن أطلب من الملك أن يقوم من مكانه ويعمل شيئا مخالفا لما جرت به العادة ، فإذا فعل ذلك كان دليلا على صدقى [1] .

فالمعجزة إذن لها غاية تنتهى إليها ألا وهى تصديق المدعى وتجمع الناس من حوله ، شرط أن تقع عقب ادعائه النبوة [2] .

أما كيف ثبت لنا ادعاؤه صلى الله عليه وسلم النبوة وإظهار المعجزة ، فإنما كان ذلك عن طريق التواتر الذى يفيد العلم الضرورى .

وقد تمثلت معجزته عليه الصلاة والسلام فى القرآن وفى بعض أفعاله الخارقة للعادة كانشقاق القمر ونطق العجماء وتفجر الماء من أصابعه [3] .

ويرى إمام الحرمين الجوينى [4] . أن القرآن معجز من هذه الوجوه :

1ـ الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب .

2 ـ الإنباء عن قصص الأولين بما يتفق وما جاء فى الكتب المنزلة السابقة على القرآن .

3 ـ الإخبار عن المغيبات .

---

(1) إمام الحرمين : الإرشاد ص 325 .

(2)القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ص 237 .

(3) الغزالى : الاقتصاد ص 195 ، 197 .

(4) إمام الحرمين : الإرشاد ص 249 ـ 253 كما وجدنا البيضاوى فى تفسيره يؤكد على أن القرآن حجة على نبوته عليه الصلاة والسلام ، وذلك من خلال وجوه الإعجاز فيه المتمثلة فى الفصاحة والتحدى والبلاغة وحسن النظم والإخبار عن الغيب ، راجع : أنوار التنزيل 1/ 111 ، وكذلك 1 / 70 .

وقد عول البيضاى على كل هذه الأدلة التى استخدمها الأشاعرة المتقدمون مضيفا إليها ماعرف به عليه الصلاة والسلام من صفات عالية كالصدق والأمانة ، والصبر على الأذى ، والإعراض عن الدنيا ، والفصاحة والشجاعة النادرة ، وغير ذلك من حميد الخصال الدالة على صدق نبوته [1] .

وتعرض البيضاوى إلى إبطال موقف الذين استحالوا النسخ مقدما فى البداية دعواهم المتمثلة فى أنه لوكان محمد نبيا لكان كل ما أخبر به صدقا ذلك أنه أخبر أن شريعة موسى منسوخة لكن هذا الخبر ليس صادقا إذ لو كان كذلك لأخبرتنا به شريعة موسى نفسها ولبلغنا عن طريق التواتر لكن شيئا من هذا القبيل لم يكن .

وإذا ثبت أن الله لم يبين أن شريعة موسى ستدوم زمنا معينا ثم تنسخ يكون قد بين أنها دائمة وثابتة ، وإذا ما وقع النسخ أفضى ذلك إلى اتصافه تعالى بالكذب الذى هو محال عليه وإلى الاستخفاف بكلامه عز وجل وعدم اتباعه ، ثم لو جاز أن يخبر الله عن شريعة موسى بكونها ثابتة أبدا ثم بان من خلال دينكم أنها لاتبقى أبدا فلم لايجوز أن ينص على أن شريعة محمد عليه الصلاة والسلام كذلك ، وبالتالى يجوز فيها النسخ ؟

تلك إذن هى حججهم على استحالة النسخ ، إلا أن البيضاوى ينقض دعواهم انطلاقا من أن الله سبحانه وتعالى قد بين فى شريعة موسى ما يشعر بنسخها إجمالا ولم يبين مقدار الوقت ، كما أن ذلك لم يتواتر لعدم توفر الدواعى إليه ، خاصة إذا عرفنا و أن الأصل هو الدين الذى وقع الإخبار عنه بالتواتر وهو أهم من قضية النسخ [2] .

---

(1) هذه الإضافة كان قد سبقه إليها الفخر الرازى ، انظر كتابه : الأربعين فى أصول الدين ص 310 .

(2) يقول البيضاوى عند تعرضه لتفسير قوله تعالى من سورة البقرة : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ والآية دلت على جواز النسخ انظر : التفسير 1 / 178 .

وإذا كانت النبوة ترتبط بالصفات التى يكون عليها النبى والتى يجب أن تكون متفقة تماما مع ماتستهدفه النبوة من جلب للمصلحة ودرء للمفسدة ، فما هو موقف البيضاوى من عصمة الأنبياء ؟ وما هو رأيه فى قضية المفاضلة بين الأنبياء والملائكة ؟

يعرف الشريف الجرجانى العصمة بقوله : " ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها " [1] . ويعرفها البيضاوى بأنها الملكة النفسانية التى تمنع صاحبها عن الفجور الذى هو ارتكاب المعاصى واجتناب الطاعات ، وتتوقف على العلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات [2] .

وقد قسم البيضاوى قضية العصمة إلى قسمين :

1 ـ بعد الوحى ، وجمهور المسلمين على اتفاق فيما يخص عصمة الأنبياء عن الكفر والمعاصى باستثناء الفضيلية من الخوارج الذين جوزوا المعصية على الأنبياء واعتبروا أن كل معصية كفر .

ومن بين المسلمين من جوز بل أوجب إظهار الكفر على الأنبياء تقية مخافة إلقاء النفس فى التهلكة الذى حرمه الإسلام .

أما الحشوية فإنهم لم يجوزوا الكفر ولا إظهاره وجوزوا الإقدام على الكبائر .

وهناك من منع إقدام الأنبياء على الكبيرة عمدا فى حين جوز تعمد الصغائر [3] .

وذهب الأشاعرة ـ وهم الذين يطلق عليهم البيضاوى لقب (الأصحاب) ـ

---

(1) الجرجانى : التعريفات ص 80 .

(2) مطالع الأنظار للأصفهانى ص 433 .

(3) وهذا الرأى ينسبه الإيجى إلى المعتزلة ما عدا الجبائى الذى جوز صدور الصغيرة عن الأنبياء على سبيل السهو أو الخطأ فى التأويل ، راجع : المواقف 2 / 429 ، وكذلك أنوار التنزيل للبيضاوى 1 / 145 .

إلى منع صدور الكبائر عن الأنبياء مطلقا سواء كان ذلك عمدا أو سهوا وجوزوا صدور الصغائر عنهم سهوا .

وقد انبرى البيضاوى للرد على من جوز الكفر والذنوب على الأنبياء موضحا أن اتباع الرسل مأمور به شرعا ، ولو صدر عنهم كفر أو ذنب لأصبحنا مأمورين بالجمع بين النقيضين : الوجوب من ناحية والحرمة من ناحية أخرى ، كما أن الأنبياء لو صدر عنهم كفر أو ذنب لكانوا أشد الناس عذابا وذلك نظرا لعلو مرتبتهم وشرف مكانتهم بدليل قوله تعالى فى شأن نساء النبى ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ (1) . كما أنهم لو صدر عنهم كفر أو ذنب لبطلت شهادتهم لقوله تعالى : ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (2) ولاستحقوا الذم والإيذاء ، وإيذاء النبى حرام لقوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ﴾ (3) .

وصدور الكفر والذنب عنهم أيضا يعزلهم عن النبوة لقوله تعالى : ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (4) .

أما فيما يخص مسألة آدم عليه السلام فى قوله تعالى ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ (5) . يرد البيضاوى هذه الشبهة التى عول عليها من جوز صدور المعاصى عن الأنبياء بأن ماصدر عن آدم كان قبل نبوته إذ لم تكن له أمة فى ذلك الوقت ، ذلك أن النبى لا يبعث إلا فى أمة ويستشهد بقوله تعالى : ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ

---

(1) الأحزاب : 30 .

(2) الحجرات : 6 .

(3) الأحزاب : 57 .

(4) البقرة : 124.

(5) طه : 121.

رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾ [1] وفى خصوص ما صدر عن إبراهيم عليه السلام بأن قال : ﴿ هَٰذَا رَبِّي ﴾ [2] فقد أجاب البيضاوى بأن ذلك كان على سبيل الفرض كما أن قوله : ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ ﴾ [3] كان عل سبيل الاستهزاء ، ونظره عليه الصلاة والسلام للنجوم ليس لتعرف حاله بل كان للاستدلال .

وفى شأن إخفاء يوسف عليه السلام حريته عند بيعه ، فإنما كان ذلك خوفا من إلقاء نفسه للتهلكة وكان قبل نبوته . وأما همه بالزنا لقوله : ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ [4] فقد أجاب عنه البيضاوى بأنه همّ جبلى وليس اختياريا . كما أن جعل يوسف عليه السلام سقايته فى رحل أخيه لم يكن المقصود منه اتهامه بالسرقة وإنما كان بموافقة أخيه ليقيم عنده .

وما صدر عن إخوة يوسف من إلقاء أخيهم فى الجب وكذبهم على أبيهم بأن الذئب أكله فقد أجاب عنه البيضاوى بأنهم لم يكونوا أنبياء ، وإن كانوا كذلك ، فإن ما صدر عنهم كان قبل بعثتهم .

2 ـ قبل الوحى ، وهناك موقفان :

موقف الخوارج الذين أوجبوا عصمة الأنبياء عن كل ذنب أو معصية كبيرة كانت أو صغيرة عمدا أو سهوا . وموقف جمهور المسلمين المتمثل فى منع

---

(1) طه : 122، وقد أفادنا أبو الثناء شمس الدين الأصفهانى ـ شارح الطوالع ـ بأن النظام المعتزلى كان قد ذهب إلى أن آدم أخطأ فى التأويل فظن أن المراد بالنهى عن شجرة بعينها فى حين أن المراد إنما هو النوع، راجع : مطالع الأنظار ص 432 .

وأورد البغدادى أن أبا على الجبائى قال فى هذه المسألة : أنه (قيل له ، لا تأكل من هذه الشجرة فظن الشجرة بعينها وأكل من شجرة أخرى من جنسها ، وأراد الله جنسها فأخطأ (آدم) فى التأويل ، انظر كتابه : (أصول الدين) ص 168 ، وهكذا يتجلى لنا ـ إن صح ما أورده البغدادى وأبو الثناء الأصفهانى ـ أن الجبائى قد أخذ بما ذهب إليه النظام فى واقعة آدم عليه السلام .

(2) الأنعام : الآيات 76 ، 77 ، 78 .

(3) الأنبياء : 63 .

(4) يوسف : 24 .

صدور الكفر وإفشاء الكذب والإصرار على الذنب من الأنبياء لأنه يقدح فى نبوتهم، وجوزوا صدور المعصية عنهم على سبيل الندور كقصة إخوة يوسف عليه السلام.

ويسلك الإسلاميون إزاء قضية المفاضلة بين الأنبياء والملائكة مسلكين:

الأول: يذهب إلى تفضيل الأنبياء على الملائكة إطلاقا، ويمثله الشيعة وأهل السنة ماعدا أبابكر الباقلانى وأبا عبد الله الحليمى.

والثانى: يجعل الأفضلية للملائكة العلوية على الأنبياء دون الملائكة السفلية ويجسمه الحكماء والمعتزلة وأبو بكر الباقلانى وأبو عبد الله الحليمى [1].

وكما أمكن لأصحاب المسلك الأول أن يستلهموا حججهم من بعض النصوص القرآنية التى ورد فيها أمر للملائكة بالسجود لآدم كقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ ﴾[2] والحكمة الإلهية تقتضى أمر المفضول بخدمة الأفضل - أو إقرار بكونه عليه السلام أعلم منهم كما جاء فى محكم تنزيله جل شأنه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ [3] أو ما دلت عليه هذه النصوص من أن طاعة البشر أشق من طاعة الملائكة، ذلك أن الأولى متوقفة على قوة الإرادة والتحكم فى النفس حتى لاتنغمس فى الملذات والشهوات وتتبع خطوات الشيطان، والثانية جبلية ليست لها موانع وصوارف تجعلها شاقة إذ يقول تعالى فى شأن الملائكة: ﴿لاَّ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ [4]، أو ما نصت عليه من

(1) يردد البيضاوى فى هذه المسألة ما وجدناه عند الرازى فى (الأربعين) ص 368.
(2) البقرة: 34.
(3) البقرة: 31.
(4) التحريم: 6.

اصطفاء الأنبياء على غيرهم من المخلوقات كما جاء فى الذكر الحكيم . ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [1] . فقد وجد أصحاب المسلك الثانى [2]. غنيتهم فى نصوص قرآنية أخرى راحوا يستشفون منها تفضيل الملائكة على الأنبياء كقوله تعالى : ﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ ﴾ [3] . ومناط الاستدلال يتمثل فى أن السياق يستوجب تفضيل الملائكة المقربين على عيسى ابن مريم عليه السلام لأن التعبير البلاغى يقتضى التدرج من الأدنى إلى الأعلى وقوله جل وعلا : ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ ﴾ [4]. فقد وقع الاستدلال بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله على أن البشر ينبغى أن لا يستكبر ، وقوله تعالى على لسان نوح : ﴿ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [5] .

الذى يدل سياقه على أن الملك يفضل النبى وقوله عز وجل : ﴿ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴾ [6] . فهذا التسبيح يجعل الملائكة منزهين عن الرذائل وعن كل الأخلاق الذميمة .

---

(1) آل عمران : 33 .

(2) إن ما يلفت نظرنا بوجه خاص هو أن البيضاوى أورد حجج أصحاب هذا المسلك دون أن يتعقبها بالرد ، إلا أن شارحه الأصفهانى تكفل بذلك وفاء منه بما تعهد به فى مقدمة شرحه على الطوالع ، راجع هذه الردود بالمطالع ص 436 ، وما من شك فى أن المتأمل فى هذه الردود سيجدها تستند إلى ضروب من التحكم ونقض الدعوى دونما برهان قوى يؤدى إلى حد الإقناع الذى يبطل دعاوى الخصم ، ولو أن البيضاوى وشارحه الأصفهانى أنصفا وتمسكا بشىء من روح الأمانة العلمية وأوردا لنا ردود من قال بأفضلية الملائكة العلوية على الأنبياء على حجج من أنكر ذلك لتمكنا من الموازنة بين الردين والإفصاح عن الأرجح والأقوى.

(3) النساء : 172 .

(4) الأنبياء : 19 .

(5) هود : 31 .

(6) الأنبياء : 20 .

2 .مسائل الحياة الآخرة:

من بين المسائل العقدية التى نجدها فى بطون الكتب الكلامية وترد أحيانا فى باب (السمعيات) أمور تتعلق بالحياة الآخرة ، كقضية الحشر أو بعث الأجساد التى يدخل ضمنها البحث فى جواز إعادة المعدوم أو امتناع إعادته ، ومسألة الجنة والنار أهما موجودتان أم لا ؟ .

وإذا كانتا موجودتين أهما مخلوقتان الآن أم ستخلقان فيما بعد ؟ .

وكذلك أمر الثواب والعقاب ، أهما من الأمور الواجبة عليه تعالى كما ذهب إلى المعتزلة أم هما فضل من الله وليسا بواجبين عليه كما ارتأى ذلك أهل السنة ؟ .

ومن بين هذه المسائل أيضا ، مسألة عذاب القبر التى انقسم فيها الناس فريقين ما بين مثبت لها ومنكر ، ومسائل الصراط والميزان ، والحساب وتطاير الكتب ، وأحوال الجنة والنار .

ولئن كانت بعض المسائل العقدية الأخرى التى خاضت فيها الفرق الإسلامية قابلة لأن يلعب العقل فيها دورا كبيرا ، فإن هذه القضايا المتعلقة بالحياة الآخرة يضيق فيها مجال استعمال العقل ، بل قل ما للعقل فيها من دور سوى تقرير الحكم بثبوت جوازها ، فمرجعها كلها إلى السمع [1] .

وقد كانت هذه القضايا سببا فى كثرة اللجاج وإذكاء روح الخلاف وتوسيع شقته بين الفرق الإسلامية ـ وبالخصوص بين المعتزلة والأشاعرة ـ ذلك أن المعتزلة قد أطلقوا فيها العنان ـ كعادتهم ـ للعقل الذى أدى بهم إلى إنكار الكثير منها .

وقد أدرك المتأخرون من المعتزلة ما وقع فيه المتقدمون منهم من غلو فى استعمال العقل ، فعمدوا إلى تضييق شقة الخلاف ، ذلك نجد القاضى عبد الجبار

---

(1) راجع : الإرشاد ص 358 والاقتصاد ص 198 .

يعلن أن هذه المسائل تتصل مباشرة بالإيمان عبر مصدرين هما : القرآن والسنة ، وقد أخطأ من كان يعالجهما عن طريق العقل [1] .

وهكذا بدأ القاضى عبد الجبار يقترب من الأشاعرة كما هو شأنه فى أمور أخرى كنا قد أشرنا إليها فى سياق هذا البحث .

واهتم البيضاوى ـ كغيره من المتكلمين ـ بهذه القضايا المتعلقة بالعالم الآخر ، وأوردها فى الباب الثانى من كتاب النبوة وعنون لها بقوله : « الباب الثانى فى الحشر والجزاء » [2] .

فما هو موقفه من الحشر وبعث الأجساد ؟ وما هى ردوده على مخالفيه ؟ .

يتمثل الحشر فى إعادة المعدوم . وقد جوز المعتزلة إعادة الجواهر وما يبقى من الأعراض وكان متعلقا بقدرة الله تعالى ، أما ما لا يبقى عندهم من الأعراض كالأصوات والإرادات وما كان مقدورا للعبد فلا تصح إعادته لامن الله ولامن العبد [3] .

وذهب البيضاو ى إلى أن الفلاسفة والكرامية والحسن البصرى من المعتزلة قد أنكروا إعادة المعدوم عمادهم فى ذلك ثلاث حجج [4] :

الأولى ـ تتمثل فى أن المعدوم نفى محض وليست له هوية ، فتصورنا له يكون فى الذهن دون الواقع وما يتصور فى الذهن لا يكون مطابقا لهوية الشىء ذاته ، ومن ثم فلا يصح الحكم عليه بإمكان العود .

الثانية ـ أن إعادة المعدوم بعد وجوده قد تصادف إيجاد مثله ابتداء ، ومعلوم أن المعاد والذى أوجد ابتداء لا يختلفان من حيث الماهية فلا يحصل إذن التمييز بينهما .

---

(1) الدكتور عبد الستار الراوى : العقل والحرية ص 388 .

(2) انظر : متن الطوالع بالمطالع ص 438 .

(3) الجوينى : الإرشاد ص 371 ـ 372 .

(4) متن الطوالع بالمطالع ص 438 .

الثالثة ـ أن إمكانية إعادة المعـدوم إلى الوجود من جديد تؤذن بإمكانية إعادة الوقت الذى وجد فيـه ابتداء ، وبالتالى يمكن إعادة المعـدوم فى الوقت الذى ظهر فيه ابـتداء فيكون مبـتدأ معادا فى نفس الوقت ، وهو مـحال لاستحـالة الجمع بين النقيضين .

وقـد عـول الأشـاعـرة فى تجـويزهم إعـادة المـعدوم عـلى مـا يسـمى بدليل الابتـداء ، وذلك يعنى أن الإعادة خلق ثان والقـادر على الخلق أول مرة لا يـعزب عنه إعادة المعـدوم إلى الوجود مرة ثانية بدليل قـوله تعالى : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [1] .

واعتمد البيضاوى فى إثبـاته لإمكانية إعادة المعدوم على دليل عقلى صورته أن امـتناع وجـود الشىء بعـد عدمـه إمـا أن يكون لذاته وإمـا لشىء من لوازمـه ، ولذلك يكون الشىء ممتنع الوجود ابتداء بالضرورة وإن كان امتناع وجوده لعارض من عوارضه فـيمكن وجوده بعد عدمه عنـد ارتفاع ذلك العارض بالنظر إلى ذات ذلك الشىء من حيث هو فان .

وفى خصوص حـشر الأجساد يرى البـيضاوى أن إحيـاء الأبدان بعد الموت أمر ممكن عقلا، كـما أخبر عنه الرسول عليه الصلاة والسلام . أما دليله العقلى [2] فهذه صورته المعاد الجسمانى ممكن باعتبار قابلية أجزاء الميت للجمع والحياة وإلا لما اتصفت بذلك قبل المـوت ـ أى فى النشـأة الأولى ـ وكـذلك باعتـبار الفـاعل ،

(1) يـس : 79 راجع فى خصوص دليل الابتداء عند الأشاعـرة : الاقتصاد للغزالى ص 200 ، والإرشـاد للجوينى ص 372 .

(2) يرى الدكتـور عاطف العراقى أن فـكرة الإمكان التى وقع الاستناد إليهـا تقوم على الشـرع إذ هى أخذت من آيات تقوم على فكرة الإمكان والجواز كقـوله تعالى : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ ، وقـوله : ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ﴾ راجع كتابه : مذاهب فلاسفة المشرق ص 225 ـ226 .

وهو المولى سبحانه وتعالى ، وما يتصف به من علم بكل الجزئيات وقدرة شاملة لكل الممكنات [1] .

وقد دفع البيضاوى رأى من اعترض على هذا المعاد الجسمانى بأنه غير ممكن لافتراض أنه لو أكل إنسان إنسانا آخر وصار جزء بدن المأكول جزءا من بدن الآكل ، فالمأكول إما أن يعاد فى الآكل أو فى المأكول منه و أيا ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه ، كما أن المقصود من البعث إما الإيلام أو الإلذاذ أو دفع الألم والأول لايصلح أن يكون مقصودا لله تعالى إذ لايليق به والثانى محال إذ لا لذة فى الوجود بل كل ما هنالك هو دفع الألم و الثالث أيضا باطل لأنه لا يكفى فيه الإبقاء على العدم مبينا أن المعاد من كل واحد من الآكل والمأكول أجزاؤه الأصلية التى هى الإنسان لا المبتدأة ولا الهيكل الذى يغفل عنه الشخص فى أكثر الأحوال وأنه تعالى لاتعلل أفعاله بالأغراض ولا يسأل عما يفعل .

وإذا كان البيضاوى قد جوز إعادة المعدوم وقال بإمكان حشر الأجساد بعد الموت ، فما هو رأيه فى قضية خلق الجنة والنار وفى الثواب والعقاب وفى العفو والشفاعة لأصحاب الكبائر ؟ ثم ما هو موقفه من عذاب القبر والصراط والميزان وتطاير الكتب وأحوال الجنة والنار ؟

يرى المعتزلة حسب مقاييسهم العقلية أنه ليس منطقيا أن تخلق الجنة والنار مع خلق العالم إذ لا فائدة من وجودهما قبل يوم الحساب [2].

---

(1) راجع مسألة الحشر عند البيضاوى فى تفسيره أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 133 فقد بين أنها مبنية على ثلاث مقدمات : قابلية مواد الأبدان للجمع والحياة وعالميته تعالى بكل الجزئيات وقادريته على الجمع والإحياء .

(2) نسب البيضاوى هذا الرأى إلى اثنين من المعتزلة وهما أبو هاشم الجبائى والقاضى عبد الجبار ، راجع : متن الطوالع بالمطالع ص 448 ، ويذهب عبد الستار الراوى إلى أن القاضى عبد الجبار لم يتعرض لمشكلة خلق الجنة والنار لا نفيا ولا إثباتا بل كل ما فعله أنه عالج القضية من جوانبها الوصفية وأورد عنه أنه قال : إن السمع أوجب وأن الثواب من الله تعالى يحصل بالجنان وأن مكانها السماء والغرض أن يكون فى موضع عال ، وأن النار فى الأرض والغرض أنها تكون فى مكان منسفل منخفض ، راجع : العقل والحرية ص 397 .

وأطبق الأشاعـرة على أن الجنة والنار مخلوقتـان منذ أن خلق الله هذا العالم وكل من أنكر هذه الحقيقة عد خارجا عن الدين [1] .

وقد أورد لنا البـيضاوى الأدلة على ذلك ومرجـعها كلها إلى السـمع ، فمن ذلك قوله تـعالى : ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[2] . وقوله : ﴿ فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ [3] . فقـد وقع الإخبار عن الجنة والنار بصـيغة الماضى . كـما تواترت الأخبـار فى شأن إسكان آدم عليه السلام الجنة وإخراجه منها .

وإذا اتخذ نفاة خلق الجنة والنار قبل قيام الساعة من الآية ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [4] . دليـلا على أن الجنة لو كانت مـخلوقة لما كـانت دائمـة ، فإن البيضاوى يحـمل معنى « هالك » على معنى أنه معدوم فى حد ذاتـه باعتباره ممكنا لا بمفهوم أن العدم يطرأ عليه .

أما مسـألة الثواب والعقاب ، فـقد بنى المعتزلة رأيـهم فيها على مـبدأ الوعد الإلهى فى تحـقيق الثـواب لأهل الطاعة والوعـيد بالعـقاب لأصـحاب المـعصـية ، فأوجبوا عليـه تعالى الثواب مقابل ما خلق للناس من تكاليف شاقـة ، كما أوجبوا عليه عـقاب الكافر وصاحب الكبـيرة [5] . مصـيرا منهم إلى أن العفـو عن الكافر وصاحب الكبـيرة تترتـب عليـه التسوية بين المطيع والعـاصى لاستوائهمـا فى عدم العذاب وهذه التسوية تتنافى وما يتـصف به تعالى من عدل ، بالإضافة إلى أن ميل النفس إلى المحـرمـات شيء جبلى فى الإنـسان ، فـإذا لم يقع ردعـه على ارتكاب

---

(1) الكرمانى : الفرق الإسلامية ص 96 ـ 98 .

(2) آل عمران : 133 .

(3) البقرة : 24 .

(4) القصص : 88 .

(5) ذهب إلى ذلك أيضًا الخوارج .

المعاصى عن طريق العقاب كان له الصفح سببا فى الإغراء والتمادى فى الفسوق ، وأخيرا فقد أخبر الشرع بأن الكافر والفاسق يدخلان النار كقوله تعالى : ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ (1) . وقوله : ﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ (2) .

وعمد البيضاوى فى رده على هذه الدعاوى إلى القول بأن أفعاله تعالى لا تعلل وأن العفو على المذنب لا يقتضى التسوية بينه وبين المطيع لأنه تعالى ، وإن لم يعذبه فسوف لن يثيبه كما سيثيب المطيع ، كما أن الملازمة السببية بين العقاب والإقلاع عن المعاصى باطلة فيكفى أن يغلب طرف العقاب على العفو بالتهديد والتوعيد ، كما أنه لو كان العفو قبل التوبة يقتضى الإغراء على الفسوق لكان العفو بعدها يقتضى الإغراء أيضا.

أما الآيات التى أتوا بها فليس فيها ما يدل على أن الكبيرة موجبة للعقاب بل غاية ما فى الأمر أنها تدل على وقوع العقاب . فالثواب عند أهل السنة إذاً فضل والعقاب عدل منه تعالى .

ولئن ساغ للأشاعرة اعتبار العفو لأصحاب الكبائر إسقاطا للعذاب المستحق سواء قبل التوبة أو بعدها اعتمادا على قوله تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ (3) .

فإنه لا يعنى عند المعتزلة إلا إسقاط العقاب على صاحب الكبيرة قبل التوبة ، ذلك لأنهم أوجبوا عليه تعالى ترك العقاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعدها .

---

(1) الزمر : 71 .
(2) مريم : 86 .
(3) الشورى : 25 .

أما الشفاعة فقد وجه فيها الأشاعرة لومهم الشديد إلى المعتزلة الذين أنكروها معتمدين على قوله تعالى : ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [1] وقوله : ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [2]وقوله : ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾[3].

وقد رد البيضاوى[4] . على المعتزلة بأن الآيات التى تمسكوا بها على نفى الشفاعة لأهل الكبائر مخصوصة بآيات وأحاديث مثبتة للشفاعة للعصاة من المؤمنين كقوله تعالى : ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾[5] .

وقول الرسول عليه الصلاة والسلام :« شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى» [6] .

وقد حاول القاضى عبد الجبار - وهو من متأخرى المعتزلة - أن يبين أن أصحابه لم ينكروا الشفاعة ، وهو بدوره لاينكرها وإنما يختلف فيها مع الأشاعرة فى كيفية تحققها لأنه ربطها بمبدأ العدل الإلهى الذى قال به أهل العدل والتوحيد ، فهو يجعل هذه الشفاعة خاصة بالمؤمنين وحدهم [7] . والحق أن القاضى على طرف نقيض مع أهل السنة فى خصوص هذه المسألة والخلاف يكمن فى تحديد

---

(1) البقرة : 123 ، وقد وجدت البيضاوى عند تعرضه لتفسير هذه الآية يؤكد على أن الخطاب فيها خاص بالكفار وموجه لليهود ردا على ما كانوا يزعمون من أن آباءهم تشفع لهم ، انظر : أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1 / 152 .

(2) غافر : 18 .

(3) البقرة : 254 .

(4) متن الطوالع بالمطالع ص 460 - 461 .

(5) محمد : 19 .

(6) رواه الترمذى والبيقهى عن أنس مرفوعا .

(7) يقول القاضى عبد الجبار (فأما قولنا فى إثبات الشفاعة فهو معروف ونزعم أن من أنكره فقد أخطأ الخطأ العظيم ، لكنا نقول لأهل الثواب دون أهل العقاب ، ولأولياء الله دون أعدائه ويشفع صلى الله عليه وسلم فى أن يزيدهم تفضيلا عظيما ، انظر : فضل الاعتزال ص 207 .

مفـهوم الشفاعـة ولمن تكون . فوجهـة أهل السنة تنصرف إلى أنهـا تلحق صاحب الكبيرة الذى تاب كما تشمل من لم يتب . أما القاضى فقد جعلها خاصة بمن تاب من أصحاب الـكبائر أو لغيره من المؤمنين للزيادة فى النـعم والإحسان [1] . أمـا مرتكبو الكبائر الذين لم تتحقق توبتهم فهم من أهل النار ولا يستحقون شفاعة .

أما عـذاب القبر الذى يقـصد به ما يتلقـاه المرء من حساب بعـد الموت وقبل البعـث فالإسلامـيون فـيه على رأيين : رأى الأغلبـيه التى تضم أهل السنـة وسائر المعتزلة والذى يثبته ورأى ضرار بن عمرو الذى ينكره [2] .

وتعود الأدلة التى استـخدمها الأشـاعرة فى إثبات عذاب القـبر إلى ما تواتر عن النبى ﷺ وأصحـابه بالاستعاذة منه فى الأدعـية [3] . وشـواهد أخـرى من القرآن الكريم عـول عليها البيـضاوى منها قوله تعـالى فى آل فرعون : ﴿ النَّـارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَـذَابِ ﴾[4] . وقوله فـى قوم نوح : ﴿ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا ﴾ [5] . ومنـاط الاستدلال من الآية الأخيرة يتمثل فى أن (الفاء) للـتعقيب فإدخالهم النار عقيب الإغراق إنما قبل البعث لأن الإدخال فى النار بعد البعث لايكون عقيب الإغراق .

أما مسألة منكر ونكير وهما الملكان اللذان يوجـهان الأسئلة للميت فى القبر فلم يتعرض البيضاوى للحديث عنهما .

---

(1) المصدر السابق ص 208 .

(2) ابن حزم : الفصل ص 66 ـ القاضى : فضل الاعتزال ص 201 .

(3) انظر : الإرشـاد ص 375 / 376 والاقتصاد الذى ردد فيه الغزالى نفس الأدلة السمـعية التى استخدمها أسـتاذه الجـوينى ، راجع ص 201 ، وقد ثبت عذاب القبر فى الحـديث الصحيح عن رسول الله ﷺ الذى أورده البخارى فى صحيحه فى كتـاب : الدعوات وترجم له بقوله (باب التعوذ من عذاب القبر) انظر فتح البارى 11/ 145 .

(4) غافر : 46 .

(5) نوح : 25 .

وفى خصوص قضية الصراط والميزان وتطاير الكتب وأحوال الجنة والنار ، فإن جمهور الأشاعرة يثبتها اعتمادا على أنها أمور ممكنة وقد أخبر عنها الشرع ، إلا أن من المعتزلة من نفاها ، ومنهم من تردد فى شأنها [1] . منهم من أثبتها غير أنه عمد إلى تأويلها على أساس معنوى مستبعدا أن تكون أمورا سيشهدها عالم الحس [2] .

أما البيضاوى ، وإن كان فى الظاهر يبدو أشعريا فى هذه الأمور ، فإنه فى الحقيقة قد مال إلى تأويلها مستبعدا تحققها فى الأعيان [3] .

---

(1) قال الإيجى فى قضية الصراط : واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن ، وأنكره أكثر المعتزلة ، وتردد قول الجبائى فيه نفيا وإثباتا ، وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه ، المواقف ص 592 .

(2) راجع المصدر السابق ص 593 وفضل الاعتزال لعبد الجبار ص 204 .

(3) وجدت البيضاوى فى تفسيره للآية 8 من سورة الأعراف التى جاء فيها قوله تعالى : ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ ، يشرح كلمة (الوزن) بالقضاء أو وزن الأعمال بمفهوم مقابلتها بالجزاء ، وهذا يعنى أنه ذهب إلى استبعاد أن يكون الوزن أمراً حسيا ، راجع : أنوار التنزيل وأسرار التأويل 3 / 3 .

الفصل الرابع

الإمـــامــــة

الإمامة:

إن أول خلاف حدث بين المسلمين بعد وفاة النبى الأكرم عليه الصلاة والسلام كان حول الإمامة [1] .

وقد ارتقى هذا الخلاف السياسى إلى مستوى الخلافات العقائدية [2] ، فكان سببا فى تمزيق شمل المسلمين [3] . وفتح بابا من الفتنة عسر سده .

ومن بين المسائل العقدية التى أفرزها هذا الخلاف مسألة الإيمان أو البحث فى مرتكب الكبيرة [4] .

وليس غرضنا فى هذا البحث حول الإمامة تقصى الأسباب المباشرة أو غير المباشرة التى أدت إلى نشوب هذا الخلاف ـ فقد أغنتنا عن ذلك الكتب التى أرخت للفرق ـ وإنما أردنا أن نشير إلى حقيقة ماثلة وهى أن النظريات السياسية التى تكونت لدى الفرق الإسلامية حول قضية الإمامة كانت وليدة تلك الأحداث المؤلمة التى عرفها المجتمع الإسلامى فى أواخر الخلافة الراشدة ، وبالتحديد فى عهد الخليفة الثالث عثمان رضى الله عنه [5] . وفى اعتقادى ـ وكما ذهب ذلك إلى الأستاذ على الشابى [6] . وغيره من الباحثين [7] ـ أنه لا ينبغى دراسة النظريات

---

(1) أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين 1 / 39 .

(2) الدكتور محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص 119 .

(3) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية 1 / 8 و12 .

(4) محاضرات الأستاذ على الشابى فى البحوث الكلامية للسنة الدراسية 1975 / 1976 .

(5) المرجع السابق نفسه ، انظر كذلك لويس غارديه فى كتابه Les grands' hommes de l'islam ص 198 .

(6) محاضرات الأستاذ على الشابى فى المباحث الكلامية للسنة الدراسية 1975 / 1976 .

(7) يرى لويس غارديه أن سبب انقسام المسلمين إلى ثلاث فرق سنة 37 هـ هى قضية الخلافة ، راجع كتابه Le- a itè musulmane ص 153 ، ولا شك فى أن سنة 37 هـ تذكرنا بمعركة صفين التى دارت بين على وأتباعه من جهة ومعاوية وأنصاره من جهة أخرى ، ويذهب الدكتور ماجد فخرى إلى أن هذه المعركة التى انتهت بمسألة التحكيم والتى قلبت نصر على إلى هزيمة جعلت أول حزب سياسى ينبثق عن جيش على وهو الذى سمى فيما بعد الخوارج الذين رأوا فى قبول التحكيم من قبل الخليفة الرابع إسقاطا لحقه فى الخلافة ، راجع : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 71 ، 72 .

السياسية التى قالت بها الفرق الإسلامية من غير أن نبحث عن جذورها فى واقع المجتمع الإسلامى . فلا يمكن للخوارج مثلا ـ وهم على ما هم عليه من ورع وتشدد فى الدين [1] . أن يقبلوا النظرية القائلة بأن الخليفة ممثل للسلطة الإليهة وقد عاشوا أحداث الفتنة على الخلافة ، كما لا يمكن لهم وهم يمثلون الإسلام على فطرته وحقيقته دون أن يشوه بالتيارات الوافدة [2] . أن يقبلوا شرط القرشية الذى قال به الأشاعرة [3] . ، فالخلافة فى نظرهم تكون لمن هو أهل لها من المسلمين ـ ويقصدون بذلك المسلم الخارجى [4] . ـ بل قد ذهبوا إلى أبعد من هذا ، فقد ذكر ابن خلدون [5] . أن البعض منهم قال بعدم وجوب الإمامة لا بالعقل ولا بالشرع إذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله .

ويدعى ابن خلدون أن « الذى حملهم على هذا الموقف إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنعى على أهله ومرغبة فى رفضه[6] .

وابن خلدون ـ فى نظرى ـ مجانب للواقع ، إذ لا يمكن أن نفصل الخوارج عن و اقعهم الاجتماعى ، فالدافع الحقيقى إلى موقفهم الذى اتخذوه من الإمامة هو ما سبق أن ذكرناه فى شأنهم من ورع شديد وتمسك بالدين وما عاشوه من

---

(1) يصفهم المبرد بقوله : والخوارج فى جميع أصنافها تبرأ من الكاذب ومن ذى المعصية الظاهرة ، راجع : الكامل 2 / 122 ويصف الدرجينى أحد الخوارج بقوله : (وأما يسرح فكان رجلا عابدا مصليا لا يفتر عن العبادة حتى دبرت ركبتاه ويداه ورجلاه وجبهته كركبة البعير ، راجع كتابه : الطبقات ص 275 / 276 .

(2) أحمد أمين : ضحى الإسلام 3 / 333 .

(3) الشهرستانى : الملل 1/ 157 انظر كذلك يوليوس فلهوزن : أحزاب المعارضة السياسية والدينية فى صدر الإسلام ، الخوارج والشيعة ص 14، 15 .

(4) على الشابى : محاضرات السنة الدراسية 1975 ـ 1976 .

(5) المقدمة ص : 172 .

(6) المصدر السابق نفسه ، والصفحة نفسها .

أحداث أليـمة جعلتهم يتـرفعون عن الأشخـاص ، بل وصل بهم الأمر إلى الطعن فى شخصية الخليفتين عثمان وعلى ـ رضوان الله عنهما ـ وحتى التبرى منهما .

وهكذا نخلص إلى نتيجة بارزة للعيان فى شأن موقف الخوارج من الإمامة ، فهم قد مثلوا التيار المضاد لبقية الفرق الإسلامية ؛ كانوا ضد الشيعة الذين يجعلون الإمـامـة وراثيـة ، وضد المـرجئـة الذين فـوضـوا أمـرها إلى الله إلى يوم القـيـامـة مستسلمين للأوضاع التى عاشوا فيها وما اتسمت به من قوة وبطش . والخوارج لا يترددون فى عزل الإمام إذا خرج عن سمت الإسلام [1] .

أمـا الشيـعة الذين عـاشوا فى غـمـرة تلك الأحداث التى عـرفهـا المجتـمع الإسلامـى حول الخلافـة وكانوا من بـين ضحـاياها ، فقـد سكنوا إلى النظرية التى تجـعل طريق الإمامـة أبعد مـا يكون عن التناحـر وبذل الجهـد والتضـحيـة بالنفس للوصول إلى السلطان فـعولوا بذلك على مبدأ لامـعقول ألبسوه ثوبـا من القداسة فألهوا الإمام ونادوا بعصمته وجعلوه مصدر المعارف كلها [2] . وهم بهذا يـمثلون نظرية الوراثة فى الحكم .

ويذهـب لويس غارديه [3] . إلى أنه إزاء تلك المواقف السياسية المتطرفة التى تولدت عن الفكر الخـارجى والشـيعى من جـراء تلك الأحـداث المتلاحـقة حـول الخلافة ، نجد اتجاه أهل السنة فى شأن نظرية الإمامة يتسم بالاعتدال والتوسط .

وفعلا ، فقد كان أهـل السنة فى نظرتهم إلى الإمامة أقرب إلى روح الإسلام والواقع فاعتـبروها وظيفة يمكن أن يشـغلها إنسان من بين الناس يتـصف بصفات مـعينة تجـعله قادرا على القـيـام بهذه المهـمة دون أن يكون مـعصـوما أو صـاحب معجزات .

---

(1) يوليوس فلهوزن : الخوارج والشيعة ص 14 ، 15.

(2) المرجع السابق ص 15 / 16 .

(3) راجع كتابه: Dieu et la destineè de l'homme ص423 .

والآن نريد أن نعرض لآراء أهم الفرق الإسلامية فى قضية الإمامة من حيث وجوب نصب الإمام ، وصفات الأيمة ، وطريق الإمامة ، وشرعية إمامة أبى بكر وبقية الخلفاء الراشدين ، وموقف البيضاوى من هذه الآراء ومدى تمسكه بالنظرية الأشعرية فى هذا المجال .

إن الشيعة [1] . والمعتزلة جعلوا مبحث الإمامة من أصول العقائد ، فالمعتزلة درسوا هذه المسألة فى نطاق مبدئهم المشهور وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . أما الأشاعرة فإنهم لا يعتبرون الإمامة من أصول الاعتقاد بل هى عندهم أدخل فى الفقه منها فى علم الكلام [2] . ، وإنما بحثوها فى كتبهم العقدية للرد على الشيعة فى خصوص عصمة الإمام [3] .

أن الإمامة عند الشيعة وبعض المعتزلة واجبة على الله عقلا وسابقة على الشرع . فهى عند الشيعة شبيهة بالنبوة إذ هى لطف واجب على الله تعالى [4] . لأن الناس إذا تركوا وشأنهم تغلبت فيهم نزعة الشر على نزعة الخير لذلك ينبغى على الله أن يفكر فى سعادتهم لتمكينهم من إمام معصوم [5] .

وكذلك الحال بالنسبة لبعض المعتزلة ، فاعتناقهم لنظرية اللطف الإلهى التى

---

(1) يرى الدكتور عبد الكريم عثمان أن الشيعة الإمامية عدوا الإمامة من أصول الدين لأنهم جعلوا الغرض منها دينيا وأشبه ما يكون بالنبوة ، فهى تعرفنا على الشرائع ولتكون لطفا فى أداء الواجبات انظر كتابه نظرية التكليف آراء القاضى عبد الجبار الكلامية ص 525 .

(2) راجع : الإرشاد للجوينى ص 410 ، والاقتصاد للغزالى ص 213 .

(3) لويس غارديه Dieu et la destineè de l'homme ص 413 .

(4) يقول الرازى فى شأن وجوب نصب الإمام عند الشيعة : واحتج الشريف المرتضى على أنه يجب على الله نصب الإمام بأن قال : نصب الإمام لطف واللطف واجب فيلزم أن يكون نصب الإمام واجبا على الله تعالى ، ويضيف الرازى معرفا اللطف فيقول : إن مرادنا من اللطف الأمر الذى علم الله تعالى من حال المكلف أنه متى وجد ذلك الأمر كان حاله إلى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى أقرب مما إذا لم يوجد ذلك الأمر بشرط أن لا ينتهى إلى حد الإلجاء ، راجع الأربعين ص 429 .

(5) لويس غارديه Dieu et la destineè de l'homme ص 427 .

تجـعل الصلاح والأصلح واجـبـين على الله تعالى أدى بـهم إلى القول بالوجـوب العقلى فى مسألة نصب الإمام [1] .

ورأى الخوارج والفوطى والأصم من المعتزلة [2] . أن الإمامة ليست واجبة لا عقلا و لا شرعا إذا عمل الناس بالأحكام الشرعية .

وذهب لويس غـارديه [3] . إلى أن بعض الخوارج يرون نصب الإمـام واجبا فى حالة السلم مـا لم يؤد ذلك إلى الفتنة وإلا فلا فائدة منه بل الأفـضل الاستغناء عنه ، ويرى البعض الآخـر منهم وجوب نصب الإمام فى حالة الحـرب حتى يقود الناس ويحميهم .

والإمامـة عند أهل السنة والأشاعرة و أغـلبية المعـتزلة والزيدية من الشيـعة واجب شرعى يستـمد شرعيتـه من الإجماع ـ إجماع الأمـة على خلافة أبى بكر ـ لأن النصوص القرآنية ليست موجودة فى هذا المجال [4] .

إلا أن البـيضـاوى [5]. يرى أن هناك اختـلافا بين أهل السنة والأشـاعرة من جهة والمعتزلة والزيدية من جهة أخرى يتمـثل فى كون الفرقتين الأخيرتين توجبان الإمامة على العباد عقلا أما أهل السنة فقد أوجبوها على العباد سمعا .

وقد فند البيضاوى دعـوى بعض فرق الشيعة كالإماميـة والإسماعلية القائلة بأن نصب الإمـام واجب عـلى الله تعـالى ، فـبـين بأنه لا يجب عـليـه شىء بل هو الموجب لكل شىء اعتمادا على شمول قدرته تعالى كل الممكنات .

---

(1) المرجع السابق نفسه ، والصفحة نفسها .

(2) انظر : ضحى الإسلام لأحمد أمين 3 / 76 والمقدمة لابن خلدون ص 172 .

(3) لويس غارديه Dieu et la destineè de l'homme ص 426 .

(4) المرجع السابق ص 428 .

(5) راجع : متن الطوالع بالمطالع ص 466 / 467 .

وأما الدليل على وجوب نصب الإمام شرعا كما أورده البيضاوى [1] . فإنما ينبثق من نظرته إلى الإمامة نظرة دنيوية أخلاقية إلى جانب كونها دينية : فالإمام له مهمة دنيـوية تتمثل فى المحافظة على الأخلاق وهو مـا يمكن أن يندرج تحت مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى يعتبر ضروريا لدرء المفاسد وجلب المصالح للناس وهو أمر دعت إليـه الشريعة ، ومن ثم فـالإمامة واجـبة سمعـا لأن ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب [2] . أما صفات الأيمة فقد حصرها البيضاوى فى تسع: الاجتـهاد فى أصول الدين وفروعـه وحسن الرأى والتدبيـر فى الشؤون السياسـية والشجاعة والعدالة والذكورة والعقل والبلوغ والحرية والقرشية [3] .

---

(1) المصدر السابق ص 466 .

(2) يذهب ابن خلدون إلى أن نصب الإمـام واجب شرعا واسـتدل على ذلك بإجمـاع الصحابة والتـابعين ، فأصـحاب رسول الله ﷺ ـ بعد وفـاته ـ بايعوا أبا بكر الصديق رضى الله عـنه ، فأصبح ذلك إجمـاعا على وجوب الإمامة شرعا .

ويلاحظ ابن خلدون أن بعض الناس يرى وجوب الإمامة بالعقل ، ومـا الإجماع الذى وقع على البيعة لأبى بكر إلا قضـاء بحكم العقل ، وقد عـد ابن خلدون الدليل الذى عول فيـه أصحابه على أن الاجـتماع البـشرى الذى ينتج عنه تـضارب المصـالح والتـنازع هو الداعى إلى نصب الإمـام من الأدلة العـقليـة المأخـوذة عن الفلاسفة وحكم بفساده ، مع العلم أن هذا الدليل نفسه عده البيضاوى شرعيا . راجع : المقدمة ص 171.

وفى اعتقادى أن هذا الخلاف الذى وقع فيه كل من البيضاوى وابن خلدون والذى يبرز فى أن ما عده أحدهما عقليـا عده الآخر شرعيـا إنما هو خلاف وهمى أدى إليه التـمحل والتحكم بسبب انعـدام نص قرآنى أو نبوى يقع الاعـتمـاد عليه ، فكأنهمـا جعلا الـشرع والعقل ضـدين لا يجتمـعان ، فلم لا يكون إجـماع المسلمين الذى يسـتند إلى الشرع الذى لا ينافر العقل مـن باب إعمال الرأى والاجتهـاد الذى دعت إليه الشريعة الإسـلامية وبالتالى تصبـح تسمية الدليل على وجـوب نصب الإمام بكونه شرعيـا أو عقليا من باب الخلاف اللفظى فحسب .

(3) ذهب لويس غارديه إلى أن شرط القـرشية يستجيب إلى روح الحيـاة القبلية التى كان يعيشـها العرب قبل الإسلام ، فـهو بهذا يريد أن يـقول بأن العصـبية القـبلية لم يتـخلص منها المسلمون حـتى إن أهل السنة راحوا يبحثون عن نص فى الدين ليـثبتوا به شرعية القرشيين فى الحكم ، وكـأنى بلويس غارديه قد شعر بما فى هذا القول من تعسف فـاستدرك يقول بأنه مهما كـان هذا الشرط مثيرا للنعرة القـبلية فإنه لا يمثل عند أهل السنة ضربـا من العنصرية وإنما ينبغى أن نلحـظ فيه نوعا مـن الاصطفاء الإلهى لهذه القـبيلة ، انظر كـتـابه Lea çtè muslmane ص 169 ، وإننا لا نوافقه على مـا ذهب إليه ونعتبر اسـتدراكه تمحلا ذلك أن مقياس التفاضل فى الإسلام يرتكز على التقوى .

والذى يلفت انتباهنا بوجه خاص أن من الأشاعرة من نفى شرط القرشية كالباقلانى [1] . ومنهم من استحسن رأى من نفاها دون أن يوضح موقفه منها كإمام الحرمين الجوينى ، فهو يقول : « وهذا (أى شرط القرشية) مما يخالف فيه بعض الناس وللاحتمال فيه مجال » [2] ، وبذلك يكونان قد اقتفيا أثر الخوارج وجمعا من المعتزلة الذين قالوا بسقوط هذا الشرط [3] .

وقد ذكرنا عبد الله بن عمر البيضاوى بالحديث المشهور الذى يستدل به أهل السنة على صفة القرشية وهو قوله عليه الصلاة والسلام: « الأيمة من قريش » [4] . ويقول البيضاوى ـ متأسيا فى ذلك بالرازى ـ بأن (ال) فى كلمة (الأيمة) تدل على الجمع وليست عهدية بل تفيد العموم فيصبح معنى الحديث (كل الأيمة من قريش) [5] .

وقد انبرى البيضاوى للرد على الشيعة ـ الإسماعلية والإمامية ـ الذين جعلوا العصمة من شروط الإمام داحضا دعواهم بإجماع الأمة على صحة إمامة أبى بكر وعلى كونه ـ رضى الله عنه ـ غير واجب العصمة لاعلى أنه غير معصوم ، وبذلك أسقط البيضاوى صفة العصمة عن الأيمة [6] .

---

(1) يعلل ابن خلدون ما ذهب إليه الباقلانى بأنه نتيجة للأوضاع السياسية ذلك أن القاضى قد أدرك أن العصبية القرشية بدأت تتلاشى باستبداد ملوك العجم على الخلفاء ، راجع : المقدمة ص 174 .

(2) الإرشاد ص 427 .

(3) راجع : مقالات الإسلاميين للأشعرى 2 / 134 وضحى الإسلام لأحمد أمين 3 / 332 .

(4) رواه أحمد فى المسند عن أنس بن مالك والطبرانى فى الأوسط .

(5) يعتبر البيضاوى الجموع وأسماءها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد ويستدل على ذلك بأنه يصح الاستثناء منها وتأكيدها بما يفيد العموم ، انظر : أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/106 .

(6) من الحجج التى تمسك بها الشيعة لإثبات عصمة الإمام اعتباره مصدرا للمعارف كما أن حاجة الناس إليه جاءت من كونهم يجوز عليهم الخطأ ، ومن ثم فهم يحتاجون إلى من لا يخطىء كما استدلوا على دعواهم ببعض النصوص القرآنية من ذلك قوله تعالى فى خطابه لإبراهيم عليه السلام :﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ الآية 124 من سورة البقرة التى فى رأيهم =

لقد اتضح لنا فيما سبق أن نصب الإمام ضرورة دينية ودنيوية فى آن واحد تقتضيها مصلحة المجموعة الإسلامية ويتطلبها حفظ الشريعة ، كما أن الإسلاميين الذين قالوا بضرورتها أجمعوا على أنه لابد من أن تتوفر فى الإمام شروط تمكنه من القيام بوظيفته أحسن قيام مع الاختلاف بين الفرق فى هذه الشروط ، ذلك أن الشيعة قد وصلوا إلى حد الغلو باشتراطهم صفتين من صفات النبوة : هما العصمة وظهور المعجزات على يد الإمام .

فكيف تحصل الإمامة فى نظر الفرق الإسلامية عامة وفى رأى البيضاوى خاصة ؟ ثم ما هو موقف البيضاوى من إمامة أبى بكر وشخصية الصحابة اللتين طعن فيهما الشيعة ؟ .

ففى مجال طريق الإمامة أيضًا اختلفت الآراء وتباينت ، فأهل النص وهم الشيعة الإمامية والإسماعيلية [1] . لا تنعقد عندهم الإمامة إلا اعتمادا على نص قرآنى ونبوى ، ومن ثم فقد راحوا يبحثون عن النصوص المدعمة لخلافة على رضى الله عنه الذى يرونه المستحق الأول للخلافة بعد رسول الله ﷺ .

وفى الطرف المقابل نجد أهل السنة الذين أثبتوا مبدأ الاختيار [2] . وحذا حذوهم معتزلة البصرة [3] .

= تدل على أن عهد الإمامة لا ينال الظالمين (أى لا يصل إليهم) وغير المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون إماما .

وقد فند البيضاوى هذه الدعاوى مبينا أن المعرفة ليست متوقفة ضرورة على الإمام كما أن العصمة فى حق الإمام ليست واجبة بل يكفى أن يكون عدلا وقد أجمعت الأمة على صحة إمامة أبى بكر مع إجماعها على كونه غير واجب العصمة .

أما الآية التى استدلوا بها فقد رأى فيها دلالة على أن شرط الإمام أن لا يكون مشتغلا بالذنوب التى تقدح فى عدالته ، راجع : متن الطوالع بالمطالع ص 471 .

(1) إن الزيدية قالوا بالاختيار ، راجع: لويس غارديه Dieu et la destineè de l'homme ص437.

(2) وجدنا الغزالى يضع فى مقابل التولية بالتنصيص التولية بالتفويض انظر : الاقتصاد ص 215 .

(3) عبد الستار الراوى : العقل والحرية ص 412 ، ويرى أن رفض معتزلة البصرة القول بمبدأ النص - وخاصة القاضى عبد الجبار - كان نتيجة قولهم بحرية الاختيار إذ فى القول بالنص تهديد لجملة الفكر الاعتزالى ، انظر : المرجع السابق ص 414 .

وقد أبرز لنا البيضاوى عند تعرضه لكيفية حصول الإمامة أن الأمة متفقة على استحقاق الإمام لتولى الإمامة بنص إلهى أو نبوى أو بنص من إمام سابق [1]. إلا أن الاختلاف يدور حول البيعة ـ بيعة الأمة ـ لشخص معين ليكون إماما أو فيما إذا استولى شخص بالقوة على الحكم [2] .

إن أهل السنة والجماعة والمعتزلة متفقون على التولية بالبيعة (الاختيار) أو عن طريق الدعوة المتمثلة فى افتكاك الحكم من طرف قائد قادر تتوفر فيه شروط الإمام إذا كانت الإمامة الناتجة عنها تحقق ما من أجله جعلت وهو دفع الضرر الذى لا يندفع إلا بنصب الإمام .

والبيضاوى بدوره يقر هذه الطرق الثلاث التى تمكن من نصب الإمام ، وهو بهذا ينهج نفس النهج الذى سلكه الرازى فى هذه المسألة [3].

وفى شأن شرعية إمامة أبى بكر ، فقد عقد البيضاوى مبحثا فى باب الإمامة [4] . للرد على الشيعة الذين طعنوا فى شرعية إمامة الصديق واعتبروا عليا صاحب الحق الشرعى الوحيد فى الخلافة [5]. بعد رسول الله ﷺ معولين على حجج نظرية بنوها على نظرة سابقة ومجردة لمفهوم الخلافة [6] . من ذلك قولهم

---

(1) أسقط الباقلانى القول بالنص فى رده على الشيعة معتمدا فى ذلك على بحث قيمة الخبر ، فبين أنه لا يمكن القطع إلا بالمتواترات أما الآحاد فليس لها اعتبار كما أوضح أن الإمامة لا تصح إلا بالاختيار ، راجع Dieu et la destineè de l'homme ص 419 . وقد تأسى إمام الحرمين الجوينى بالقاضى الباقلانى ، وأثبت أن الاختيار ولو لم يكن عن طريق الإجماع هو الذى ينبغى أن يكون طريقا إلى الإمامة ، الإرشاد ص 419 ، 424 .

(2) راجع : متن الطوالع بالمطالع ص 472 / 473 .

(3) انظر الجرجانى : شرح المواقف 8 / 353 ـ 354 ولويس غارديه فى كتابه المذكور ص 438 والجدير بالملاحظة أن الرأى الثالث فى كيفية الحصول على الإمامة والذى يجعلها جائزة عن طريق الاستيلاء على الحكم بالقوة له بذوره عند حجة الإسلام الغزالى ، انظر : الاقتصاد ص 216 .

(4) متن الطوالع بالمطالع ص 474 .

(5) الشهرستانى : الملل 1 / 195 ، راجع كذلك النوبختى : فرق الشيعة ص 116 ـ 117 .

(6) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 73 .

بوجوب العصمة للإمام وبأفضلية عَلِيٍّ عَلَى جميع الناس بعد الرسول عليه الصلاة والسلام وقولهم بمبدأ اللطف الذى على أساسه لابد أن يكون الرسول قد نص على إمامة أبى بكر أو على ولا يمكن أن يكون التنصيص لأبى بكر وإلا لماذا وقعت البيعة له ؟ فثبت أن التنصيص كان لعلى رضى الله عنه .

ولم يهمل الشيعة النقل ، فقد عولوا على بعض النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التى تأولوها وطوعوها حتى تلبى رغبتهم فى القول بشرعية خلافة سيدنا على ويظهروا لبقية المسلمين أنه ـ رضى الله عنه ـ قد اغتصب منه هذا الحق الشرعى ، فمن هذه الحجج قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾ [1] . فقالوا إن المراد بالولى إما الناصر وإما المتصرف والمعنى الأول لا يصح لعدم اختصاص النصرة ، فالولاية بمعنى النصرة عامة فى كل المؤمنين بدليل قوله تعالى : ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ [2] . بقى حينئذ المعنى الثانى المتمثل فى الأولى والأحق بالتصرف فى شؤون المؤمنين وهذا يعنى الإمام ، كما أن المفسرين ذكروا أن المقصود هو على بن أبى طالب لأنه كان يصلى فسأله سائل فأعطاه خاتمه راكعا ، وقد عضدوا الآية السابقة الذكر بحديث رووه عن الرسول ﷺ وهو قوله: (من كنت مولاه فعلى مولاه) [3] ووجه الدليل أنهم حملوا معنى المولى فى الحديث على معنى الأولى بالتصرف فقالوا : مفهوم الحديث من كنت أولى بالتصرف فيه فعلى أولى بالتصرف فيه وذلك يدل على إمامته .

---

(1) المائدة : 55 .

(2) التوبة : 71 .

(3) أخرجه الترمذى والنسائى وهما من أصحاب السنن ، وقد علق ابن حجر العسقلانى على هذا الحديث بأنه كثير الطرق كما أن الكثير من أسانيده صحاح وحسان ، راجع فتح البارى 7 / 61 وينبهنا ابن خلدون إلى أن هذا الحديث وغيره من الأحاديث التى يرويها الشيعة للتنصيص على الخلافة لعلى مجهولة من طرف جهابذة السنة وأكثرها موضوع أو مطعون فى طريقه ، المقدمة ص 176 .

ومن النصوص النبوية أيضًا قوله عليه الصلاة والسلام فى على : (أنت منى بمنزلة هارون من موسى)[1]. فقالوا بأن موسى نص على الخلافة لأخيه هارون من بعده ، إلا أنه توفى قبله[2] .

ومما تجدر ملاحظته أن البيضاوى قد استخدم نفس المنهجية[3] . التى اعتمدها الشيعة ، فراح يبرر شرعية إمامة أبى بكر اعتمادا على بعض النصوص القرآنية التى لم تنص صراحة على خلافة الصديق ، وإنما عول البيضاوى على ما تضمنته هذه النصوص من إشعار بأحداث تاريخية تحققت فى خلافة الصديق كقوله تعالى : ﴿ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ ﴾[4] . كما أخذ البيضاوى من قضية استخلاف الرسول عليه الصلاة والسلام ـ أيام مرضه ـ لأبى بكر فى الصلاة دليلا على استحقاقه ـ رضى الله عنه ـ الخلافة[5] .

ومما يلفت الانتباه بوجه خاص أن ردود البيضاوى على حجج الشيعة قد اتسمت بالتحكم والتمحل ووصلت إلى حد التناقض ، ذلك أن ما دحض به رأى الخصوم يصلح أن يكون حجة عليه ، فهو يطعن فى الأحاديث التى عولوا عليها معتبرا إياها من الآحاد وليست من المتواترات التى تفيد العلم وبالتالى فإنها تفقد حجيتها ، فى حين نجده يلتجىء إلى نفس النوع من الأحاديث ليثبت شرعية إمامة

---

(1) أخرجه البخارى فى باب مناقب على ، كما أخرجه الإمام أحمد من رواية سعيد بن المسيب عن سعد بزيادة (فقال على رضيت رضيت) .

(2) استدلوا على ذلك من قوله تعالى فى الآية 142 من سورة الأعراف ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي ﴾ .

(3) أورد لنا الدكتور عبد الكريم عثمان فى بحثه حول نظرية التكليف عند القاضى عبد الجبار بأنه يعتبر دعوى معرفة النص ضعيفة ذلك أنها لا تمنع الآخرين من ادعاء النص على إمام آخر غير على ، راجع كتابه ص 534 .

(4) الفتح : 16 قال البيضاوى عند تعرضه لتفسير هذه الآية : أنها تدل على إمامة أبى بكر انظر : أنوار التنزيل وأسرار التأويل 5/ 83 .

(5) لا شك فى أن هذا الدليل يقوم على ضرب من قياس أمور الدنيا بأمور الدين .

أبى بكر [1]. كما أنه من ناحية أخرى لا يستبعد أن يكون قد وقع التنصيص على خلافته ، إلا أنه يرى أن تفويض الأمر إلى المكلفين أصلح لهم من التعيين بالنص على إمامة شخص معين .

أما فيما يخص شخصية الصحابة ، فقد اتبع البيضاوى طريق الأشاعرة ورأى وجوب تعظيمهم ، وعدم الطعن فى أحد منهم لأنهم مكرمون ومبجلون عند الله ورسوله ، ذلك أن الله جل جلاله أثنى عليهم فى مواضع كثيرة من القرآن الكريم كقوله تعالى : ﴿ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ﴾ [2]. وقوله : ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [3] .كما أثنى عليهم الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » [4] .

---

(1) حقا إنها لظاهرة غريبة اتسم بها منطق الأشاعرة ، فهم من ناحية قد عولوا على بعض الأحاديث التى هى من أخبار الآحاد فى إثباتهم لبعض أصول الاعتقاد كما هو الشأن فى الحديث المشهور الذى أثبتوا به الرؤية والذى رفضه المعتزلة بناء على أنه ليس من المتواترات ، ومن ناحية أخرى نجدهم يدحضون هذا النوع من الأحاديث التى عول عليها خصومهم من الشيعة ، فقد وجدنا البيضاوى يعقد فى كتابه (المنهاج) بابا كاملا خاصا بالأخبار التى يقسمها إلى ثلاثة أنواع : ما علم صدقه ومن ضمنه الخبر المتواتر ، وما علم كذبه ومن ضمنه الخبر الذى لو صح لتوفرت الدواعى على نقله .

ويعتبر البيضاوى الأحاديث التى احتج بها الشيعة على إمامة على رضى الله عنه من هذا القبيل ، إذ هى فى نظره لم تتواتر وعدم تواترها يقضى بعدم صحتها ، ونوع ثالث من الأخبار وهو ما ظن صدقه ويندرج ضمن خبر العدل الواحد الذى يجب العمل به لترجح احتمال صدقه ، وهكذا نلحظ كيف سمح البيضاوى لنفسه استخدام بعض الأحاديث التى لم تتواتر والتى لم تتوفر الدواعى على نقلها لإثبات إمامة الصديق ، فى حين نجده يصادر هذا النوع من الأحاديث التى عول عليها خصومه ، ومما يزيد منطق البيضاوى تهافتا أنه يعد الإمامة من الأصول الهامة التى لا ينبغى التعويل فيها على الأخبار الضعيفة .

راجع : متن المنهاج ضمن نهاية السول فى شرح منهاج الأصول للأسنوى 3 / 667 ـ 774 .

وقد لاحظ لويس غارديه كيف أدى منطق الأشاعرة إلى التشكيك والطعن فى الأحاديث لإبطال القول بالنص ، راجع Dieu et la destineè de l'homme ص 420 .

(2) الفتح : 29 . (3) الفتح : 18 . (4) أخرجه البخارى فى صحيحه .

الخاتمة والنتائج

1. الخاتمة

لقد حرصنا كل الحرص فى هذا البحث على تطبيق المنهج الذى رسمناه لأنفسنا فى المقدمة ، فعولنا فى الباب الأول الذى عقدناه حول حياة البيضاوى وثقافته ومؤلفاته على المنهج التاريخى مع استخدامنا للمنهج المقارن أحيانا ، فعرضنا لمولد البيضاوى وبينا أن كتب التراجم لم تمدنا إلا بمكان ولادته كما قصرت هذه الكتب فى الحديث عن نشأته وثقافته ،غير أنه أمكننا أن نكون لنا فكرة عن ثقافته من خلال مؤلفاته وما قيل فيها ، كما اختلفت هذه الكتب فى تحديد وفاته إلا أننا استطعنا أن نتخير أقرب التواريخ إلى الصواب فوقع اختيارنا على سنة خمس وثمانين وستمائة للهجرة ، كما توصلنا إلى تحديد ملامح شخصية الرجل من خلال ذلك النزر اليسير من المعلومات التى وردت فى كتب التراجم فأمكننا أن نتصور ما كان عليه البيضاوى من احترام لدى العلماء ورجال السلطان وحتى العوام وما كان عليه من شدة الذكاء وعمق التفكير وسداد الرأى .

وتعرضنا فى بقية الأبواب إلى نظريات البيضاوى الكلامية والفلسفية مستتبعين هذه النظريات فى عمقها التاريخى للبلوغ بها إلى الظرف الزمانى الذى نريد أن نقف بها عنده لنكشف عما بينها وبين غيرها من وصل أو فصل .

تعرضنا لنظرية البيضاوى فى المعرفة وبينا أنه يؤمن بقيام عرفان بشرى ويدحض رأى السوفسطائية اليونانية والشكاك كما يفند آراء التعليمية ويجعل العقل والحس والوحى مصادر لهذه المعرفة .

ووجدناه فى نظرية خلق العالم يعتنق الأطروحة العامة للنظرية الأشعرية التى ترتكز على ثلاث مقولات : مقولة الجوهر الفرد أو الجزء الذى لايتجزأ ومقولة الجسم ومقولة العرض وإن كان قد خالفهم فى مسألة قيام العرض بالعرض فقد جوز البيضاوى ذلك على أساس أن القيام لايعنى الحصول فى الحيز بل هو فى نظره الاختصاص الناعت .

فالله ـ حسب النظرية الطبيعية الأشعرية فى خلق العالم ـ هو الذى يخلق هذه الذرات وهو الذى يكسوها بالأعراض كما أن عملية الخلق مستمرة فى كل لحظة .

وبهذه النظرية يكون البيضاوى ـ كغيره من الأشاعرة ـ قد هدم مبدأ العلية الذى بناه أرسطو ، وما يسمى بالترابط السببى عند الفلاسفة إن هو إلا عادة يستطيع الله أن يغيرها كلما شاء ذلك [1] .

وفى قضية البرهنة على وجود واجب الوجود عرض البيضاوى أولا لمفهومى الوجود والماهية

فخالف فيهما مخالفة تامة رأى الشيخ أبى الحسن الأشعرى الذى يعد الوجود عين الماهية فى الواجب والممكن معا نتيجة اعتباره الوجود معنى مشتركا بين جميع الموجودات ، كما خالف فى ذلك الفلاسفة الذين يجعلون الوجود عين الماهية فى الواجب فقط .

وقد عول فى إثباته وجود الصانع على دليلى الحدوث والإمكان اللذين قال بهما الفلاسفة ونخص بالذكر الشيخ الرئيس ابن سينا الذى يكاد البيضاوى يردد نفس عباراته التى يمكن أن يكون قد عرفها عن طريق سلفه فخر الدين الرازى الذى بدوره قد تأثر بالآراء السينوية .

كما لم يهمل البيضاوى فى تفسيره دليل الإحكام والإتقان الذى استخدمه المتكلمون وخاصة إمام المذهب الأشعرى .

وفى مبحث الذات والصفات ، فإن البيضاوى يرى أن الذات الإلهية لايمكن كنهها إلا من خلال لوازمها الخارجية وهذا هو منحى الفلاسفة ، كما أنه ـ خلافا للمعتزلة الذين يوغلون فى التجريد والتنزيه ولا يعدون الصفات شيئا آخر

---

(1) راجع ما قاله دى لاسى أوليزى فى كتابه (الفكر العربى ومركزه فى التاريخ) ص 185/ 186 وكذلك لويس غارديه فى jntrqduction à la Thèologie musulmane ص 64 .

زائدا على الذات والمجسمة والمشبهة الذين أفرطوا فى قياسهم الغائب على الشاهد وجعلهم الخالق شبيها بالمخلوق - يعتبر الصفات زائدة على الذات وهو فى هذه الأطروحة الخاصة بالصفات لايتردد فى اعتناق مذهب الشيخ ولم يكن شأنه شأن سلفه الفخر الرازى الذى لم يكن له رأى مستقر فى هذه المسألة كما بين لنا ذلك الأستاذ محمد صالح الزركان .

كما وجدناه يخالف سابقيه من المتكلمين الأشاعرة فى تقسيمه الصفات فهو لم يلتزم بتقسيمها إلى صفات سلبية وأخرى إيجابية كما فعل ذلك الرازى بل سمى القدرة والعلم والحياة والإرادة صفات تتوقف عليها أفعاله تعالى وأدرج البقية فيما سماه سائر الصفات .

وفى خصوص إثباته القادرية لله تعالى وجدناه يتخلى عن دليل الشيخ الذى يقوم على إثبات الصفة بضدها ويعتمد دليل الحدوث الذى عول عليه معظم المتكلمين .

وقد عول البيضاوى على دليل الإحكام والإتقان الذى قال به كل الأشاعرة للتدليل على اتصافه تعالى بالعلم ، كما استخدم بعض الحجج التى نسبها إلى الفلاسفة وإن كان غير مقتنع بها ، وهو بهذا المزج يكون قد اقتفى أثر فخر الدين الرازى فى كتابه " المباحث المشرقية "

وقد قادتنا ردوده على المعتزلة فى شأن مغايرة علمه تعالى لذاته إلى الوقوف على سعة اطلاعه على آراء خصومه كما لاحظنا قدرته على استخدام حجة الخصم لصالحه .

وانتهى البيضاوى إلى رأى فريد فيما يخص اتصافه تعالى بالحياة ، خالف به الفلاسفة والمعتزلة وحتى جمهور الأشاعرة فهو لايذهب إلى أن الحياة عبارة عن صحة اتصافه تعالى بالعلم والقدرة أو صفة تقتضى اتصافه تعالى بهما بل هى صفة تقتضيها ذاته تعالى المخصوصة .

والفرق بين موقفه وموقف الأشاعرة يكمن فى كـونه جعل الاقتضاء متعلقا بالذات لا بصفة أخرى من صفاتها .

والبيضاوى أشعرى فى اعتباره الكلام المعنى القديم القائم بالنفس المعبر عنه بالعـبارات المخـتلفة المتـغيـرة والمغايـر للعلم والإرادة وهو بهذا القـول قد خـالف الرازى الذى بدوره خالف الأشاعرة فى اعتباره الكلام النفسى حادثا .

وهو أشـعـرى فى إثبـاته السـمع والبـصـر صـفـتـين لله زائدتيـن على العلم بالمسموعـات والمبصرات ، كما أنه عـول فيهما على دليل المتكـلمين القائل بأن من كان حيا لابد أن يتصف بهما و إلا كان ناقصا .

وقد خالف البيـضاوى إمام المذهب أبا الحسن الأشعرى فى صفـة البقاء التى عدها مع الباقلانى وإمام الحرمين الجوينى والفخر الرازى من طبيعة الذات لا شيئا زائدا عليها .

وبقى البيضاوى أشـعريا فى شأن الصفات الخبرية كالاسـتواء واليد والوجه والعين . فقـد آثر الإيمان بها على مذهـب الشيخ دون تأويلها كمـا فعل ذلك إمام الحرمين ، بل الأفضل عنده أن يفوض أمرها إلى البارى تعالى .

والبيضـاوى من المثبتين لمسألة الرؤية إلا أنها لـيست عنده الرؤية العادية التى بالعين كما ذهب إلى ذلك إمام المذهب بل هى نوع من الانكشاف الذى لا يتوقف على شروط الرؤية العادية وهو بهذا المنحى قد اتبع مسلك المتأخرين من الأشاعرة واقترب من المعتزلة .

وبرهنة البيـضاوى على نفس الحلول والاتحاد مـردها إلى الغزالى ولا ندرى أكان تأثيره به مباشرة أم عن طريق الفـخر الرازى الذى هو بدوره كان متأثرا بحجة الإسلام فى هذه المسألة ؟ .

أما نظريته فى النفس ، فـلا شك فى أنها تتميز بالتـأثير السينوى الذى يمكن أن يكون عن طريق الفـخر الرازى أو مـباشرا . فـهو يعـتبـر النفس جوهرا روحـيا مفارقا .

وقد عول على أدلة عـقلية تعود فى معظمها إلى الشـيخ الرئيس ، كما تأسى بالفـخر الرازى فـراح يبحث عن أدلة نقلـية لكنهـا ـ فى نظرى ـ ليست مـصرحـة بتجـرد النفس بل هى ـ كما لاحظ أبو الثناء الأصـفهانى ـ دالة على مـغايرة النفس للبدن فحسب .

و اتبع البيـضاوى رأى الفلاسفة فى تحـديد قوى النفس الناطقة ، فـجعل لها قوتين : إحداهما مدركة ، وهى التى تتوقف عليها المعرفة والأخرى محركة .

أما قضية أفعال العباد ، فإن البيـضاوى قد تأسى فيها بالرازى الذى كان فيها أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة ؛ فـفى مسألة الحسن والقبح تبنى فكرة الرازى التى تجعلهما عقليين من حيث إنهمـا يتخذان معنى الكمال والنقص ، كما أنه تابع الغزالى فى إدخالـه المفهوم العقلى على مـعنى الحسن والقبح من حيث ارتبـاطهما بالمصلحـة والمفسدة . فلم يـبق إذن لمجال الخلاف بينـه وبين المعتزلة إلا قـسم ثالث وهو ما يتـعلق به فى الآجل ثواب أو عقاب ، فـإن هذا القسم لاسلطان للعقل فـيه بل مرجعه إلى الشرع .

وفى مسـألة الكسب بدا الاضطراب واضحا فى مـوقف البيضاوى فـهو فى "الطوالع " ـ وإن لم يصـرح بذلك جهرة ـ قـد وصل إلى نفس النتيـجة التى وصل إليهـا الرازى من قبله وهى أن هذا الـكسب ليس فى حقـيقتـه إلا جبـرا ، فى حين وجدناه فى تفسيره المشهور " بمختـصر الكشاف " يعتبر أن فى القول بالكسب إثباتا لجـزء من الحرية الإنسـانية فى الـقيـام بالفعل وتفنيـدا لمزاعم المجـبرة الذين سلبـوا الإنسان هذه الحرية أصلا .

وفى أطروحته حول النبوة رأى أن الناس يحتاجون إليها لتنظيم علاقاتهم مع بعضـهم حتى تتلاءم المصـالح ولا تتنافر إذ لايمكن للقوانين الـوضعية الجـزئية أن تؤدى هذه الوظيفة ، لذلك فلا بد من قانون كلى نسميه الشرع الذى بدوره يتطلب شارعا يسـهر على تطبيقـه وهذه هى وظيفة النبى . ولابد لهذا النبى من مـعجزات

باهرة حتى تحصل له الطاعة وينقاد له الناس .والبيضاوى فى هذه المسألة يعتمد اعتمادا كليا على دليل الفلاسفة على النبوة شأنه فى ذلك شأن سلفه الفخر الرازى.

والقرآن فى نظره معجزة النبى عليه الصلاة والسلام وهو معجز من و جوه وهى الفصاحة والتحدى والبلاغة وحسن النظم والإخبار عن الغيب .

وكان البيضاوى فى قضية الإمامة مرددا لآراء الأشاعرة المتقدمين والمتأخرين ـ [1] .

---

(1) يكاد البيضاوى يردد ما جاء فى كتب الرازى حول الإمامة لفظا ومعنى ، راجع خاصة كتابه المختصر : معالم أصول الدين ص 153 ـ 183 .

2 . النتائج

سيجد القارئ فى الخاتمة التى سبقت النتائج بعض النتائج الجزئية ، وإننا الآن نريد أن نقف على أهم النتائج العامة التى خرجنا بها من هذه الدراسة لفكر البيضاوى الكلامى والفلسفى .

أما النتيجة الأولى فتتمثل فى مزج البيضاوى بين علمى الكلام والفلسفة .

والحديث عن هذا المزج يجرنا إلى الحديث عن مدلول كل من علم الكلام والفلسفة حتى نتحسس مدى التقارب أو التباعد بينهما لنصدر حكمنا على هذا المزج الذي وجدناه عند البيضاوى والذى كثر حوله اللغط بل وصل الأمر إلى حد التشنيع بمن عمد إليه [1] .

لقد كثرت تعاريف الفلسفة وتنوعت باختلاف العصور . والأشخاص إلا أن جميع الفلاسفة متفقون على أنها معرفة منبثقة عن العقل ولها مواضيع تشملها وتحتويها وهى العلم والمنطق والأخلاق وفلسفة الجمال والسياسة وما وراء الطبيعة [2] .

أما علم الكلام فيعرفه ابن خلدون بقوله : " هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية "[3] . ويعرفه العضد الإيجى بقوله : " الكلام علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه " [4] .

والذى نخلص إليه أن علم الكلام يشترك مع الفلسفة فى كونه يستخدم العقل وهو يشترك معها أيضا لأن مواضيعه تعد من المباحث التى تشملها الفلسفة [5] .

فالفلسفة حيئنذ أعم منه لأنها تحتوى عليه .

---

(1) السنوسى : أم البراهين وشرحها ص 69 ـ 70 .

(2) الدكتور موسى الموسوى : من الكندى إلى ابن رشد ص 10 .

(3) ابن خلدون : المقدمة ص 423 .

(4) المواقف للإيجى : 2 / 34 ـ 35 .

(5) محمد صالح الزركان : الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 609 .

ولئن كان " هورتن " يرى أن الكلام جزء من الفلسفة الإسلامية [1] وأصبح لفظ الفلسفة الإسلامية مشتملا على مايسمى فلسفة أو حكمة وعلى مباحث علم الكلام [2]. فإن " رينان " يعتبر أن " الفرق الكلامية هى التى يجب أن يبحث فيها عن الحركة الفلسفية فى الإسلام "[3] .

بيد أنه ينبغى أن نلاحظ أن الفلسفة وعلم الكلام يختلفان من حيث نقطة البدء ، ذلك أن الفيلسوف ينطلق من العقل ووظيفته تتمثل دائما فى إرجاع البحث إلى مبادئه الأساسية " ومهمته هى الكشف عن الأسس التى تقوم عليها المعتقدات فى كل ميدان " [4] . بينما المتكلم يبدأ من عقائد دينية مسلم بها ليدعمها بالحجج العقلية ويدفع عنها الشبه .

إنه من أجل هذا الاشتراك فى الموضوعات بين الفلسفة وعلم الكلام كان من الطبيعى أن يقع التقاء بينهما وأن يستخدم المتكلمون مقولات فلسفية تساعدهم على تقرير العقائد الدينية . فلا غرابة إذن أن يتلاقى علم الكلام مع الفلسفة وخاصة فى بعض موضوعاتها الطبيعية فضلا عن أن القرآن نفسه يدعو إلى التأمل فى الكون الذى هوأثر من آثار الخلق الدالة على وجود الصانع [5] .

إننى أعتبر الخوض فى هذه المسائل الطبيعية أمرا بدهيا أنطلاقا من النظرة القرآنية ، ثم نحن نلمس كيف أن تلك المقدمات الطبيعية قد بنى عليها المتكلمون المتأخرون كل العقائد الإيمانية .

وإننى لا أشاطر الزركان فيما ذهب إليه من أن المسائل الطبيعية التى حفلت

---

(1) انظر تعليق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة على تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص 66 .

(2) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص 26 .

(3) أرنست رينان : ابن رشد والرشدية ص 116 .

(4) الدكتور موسى الموسوى : من الكندى إلى ابن رشد ص 19 .

(5) من التعاريف التى وضعت للفلسفة تعريف ابن رشد الذى يقول فيه : الفلسفة هى النظر فى الموجودات من جهة دلالتها على الصانع (انظر موسى الموسوى) من الكندى إلى ابن رشد ص 7 .

بها كتب المتأخرين لاعلاقة لها بعلم الكلام كما لا أوافقه على اعتباره كتاب "المباحث المشرقية " للرازى سببا فى ذلك المزج بين علم الكلام والفلسفة الذى وقع فيه الأشاعرة المتأخرون وخاصة البيضاوى فى " الطوالع " والإيجى فى" المواقف ".

إننى أميل الى اعتبار ذلك المزج أمرا طبيعيا أدت إليه طبيعة البحث وشجعت عليه النظرة القرآنية . ومما يزيد وجهة نظرنا تأكيدا أن الرازى نفسه يمزج بين العلمين مزجا طبيعيا بل يعتبر الآراء الفلسفية التى جاءت فى كتبه الكلامية من المباحث الكلامية فهو وإن سمى كتابه " المحصل " محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين " فإنه يعتبره مختصرا فى علم الكلام [1] .

واذا كان الرازى قد فتح منفذا لآراء الفلاسفة فى كتابه " المحصل " واعتبرها من المباحث الكلامية فإن من جاء بعده قد وسع فيه ، ذلك أن نهاية المتقدم بداية المتأخر ، فلا داعى إذن إلى أن يكون كتاب الرازى " المباحث المشرقية " هو الذى أدى بالبيضاوى إلى المزج بين علم الكلام والفلسفة مزجا كاد لاينفك به أحدهما عن الآخر .

إنى أعتقد أنه لو لم يؤلف الرازى كتابه " المباحث " أو لم يطلع عليه من جاء بعده ، فإن ذلك لا ينقص من طبيعة أنتاج المتأخرين شيئاً وانما هى طبيعة البحث وطبيعة المرحلة التى مر بها علم الكلام السنى .

ونقول للزركان بمن تأسى الرازى نفسه عندما مزج بين العلمين ؟ وقد نصل إلى أبعد من ذلك فنقول : لماذا لم يتأس من جاء بعد البيضاوى والإيجى من الأشاعرة بأعمال الرجلين بل نجد من بينهم من شنع عليهما هذا الإسراف فى مسائل الفلسفة كالسنوسى مثلا ؟

إنه ناموس طبيعة التطور ذلك أن الفكرة شبيهة بالكائن الحى فهى تخضع لقانون النمو حتى تبلغ أوجها فتعود إلى حالة الضعف والاضمحلال .

---

(1) انظر مقدمة (المحصل) للرازى .

أما النتيجة الثانية ، فإنه ليس صحيحا ما صدر عن بعض الباحثين [1] . من أن البيضاوى لا يعد من بين من يستحق الذكر من المتكلمين فى القرن الثالث عشر، كما أنه ليس من الإنصاف أن نحكم على إنتاج البيضاوى الكلامى بأنه لا يؤذن بالابتكار وإنما هو ترديد لآراء المتأخرين من الأشاعرة وخاصة الفخر الرازى [2] .

صحيح أن البيضاوى متأثربالرازى فى معظم آرائه الكلامية إلا أن ذلك لا يعنى أنه مردد لها بحذافيرها . ولا عجب فى أن يتأثر اللاحق بالسابق بل من المتأكد أحيانا أن يقع هذا التأثر إلا أنه من الخطأ - بعد هذه الدراسة التى قمنا بها حول فكر البيضاوى - أن نجزم بأنه مردد لأقوال غيره دون أن يكون له موقف منها سواء بالرفض أو القبول .

إن البيضاوى أخذ من كتب الرازى ما تخيره وعن له ، وهو عندما يتبنى رأيا لايترك فيه مجالا للتردد كما هو الشأن عند الرازى ،فنحن نعلم أن الفخر الرازى قد اضطربت آراؤه فى كثير من المسائل [3] . إلا أننا نجد البيضاوى يعول على ماترجح عنده أنه الأقرب الى الصواب .

وفى هذا - لعمرى - اختيار وابتكار إذ أننا نجد أحيانا ما توقف فيه الرازى أو اضطربت آراؤه فيه يحسم البيضاوى فيه القول دحضا أو قبولا . فكثيرا ما وجدنا البيضاوى يخالف آراء الرازى الواردة فى " المباحث " ، من ذلك مثلا مسألة اللذة العقلية التى جوزها الرازى على الله - متبعا فى ذلك الفلاسفة - فى حين أن البيضاوى يرفض هذا الرأى لأنه يعتبر أن فى القول به ضربا من التجسيم ذلك أنه يرى أن الألم واللذة تابعان للمزاج الذى هو صفة الجسم المركب .

---

(1) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخرى ص 441 .

(2) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ... منهج وتطبيقه 2 / 54 .

(3) وجدنا الرازى مثلا ينكر نظرية الجوهر الفرد فى كتاب (المباحث المشرقية) .

وقد خالف البيضاوى الرازى أيضا فى صفة الكلام فبينما عد الرازى الكلام مخلوقا و بالتالى حادثا ، وجدنا البيضاوى يلتزم الخط الأشعرى الذى يعتبر الكلام معنى قديما قائما بالنفس .

كما وجدنا البيضاوى يعارض أحيانا شيخ المذهب أبا الحسن الأشعرى مثلما هو الشأن فى قضية الوجود والماهية ذلك أن الأشعرى يعتبر الوجود نفس الماهية فى الواجب والممكن فى حين أن البيضاوى يعتبره زائدا عليها فيهما معا .

وقد خالف البيضاوى الأشاعرة جميعا فى مسألة قيام العرض بالعرض ، فجوز ذلك على أساس أن القيام هو الاختصاص الناعت . كما انتهى البيضاوى إلى رأى فريد فيما يتعلق بصفة الحياة ، خالف به المتكلمين والفلاسفة جميعا ، فالحياة عنده صفة تقتضيها ذاته تعالى المخصوصة . فقد جعل الاقتضاء متعلقا بالذات لا بصفة أخرى من صفاتها .

وجاءت النتيجة الثالثة متمثلة فى المنهجية التى اتبعها البيضاوى فى مباحثه الكلامية . فلئن اتسم منهجه فى شكله العام بملامح النزعة السردية ، فإن هذه النزعة قد تختفى أحيانا لتحل محلها نزعة نقدية تحليلية لمختلف الأفكار التى تقف فى خط مواز لآراء المدرسة الأشعرية . فقد اعتبر البيضاوى المدرسة الاعتزالية الخصم الفكرى الأول للأشعرية وجعل نظرياتها حول مبحث الذات والصفات وأفعال العباد ومسائل الحياة الآخرة على رأس موضوعاته النقدية ، كما سجل خلافه المبدئى مع التعليمية فى خصوص قولهم بالإمام المعصوم فى مسألة المعرفة وكذلك فى قضية الإمامة .

ومما يجدر ملاحظته أيضا أن منهجية البيضاوى تميزت بانتقائية توفيقية على مستويين :

1 ـ مستوى خاص مذهبى يتعلق بمحاولته فى الجمع بين آراء شيخ الأشعرية أبى الحسن وآراء بعض المتأخرين من الأشاعره وخاصة الفخر الرازى . ففى صفة

الكلام والصفات الخبرية كان البيضاوى أشعريا إلا أنه تنكب عن خط الأشعرى ووافق الرازى وبعض المتأخرين من الأشاعرة فى مسألتى الرؤية والبقاء .

2 ـ مستوى عام إسلامى تمثل فى اقتراب البيضاوى من المعتزلة ، شأنه شأن بعض الأشاعرة المتأخرين وخاصة الفخر الرازى، فهو وإن حافظ على روح المذهب الأشعرى فى الوقوف موقفا وسطا بين النقل والعقل ، بين السلف والمعتزلة ، إلا أننا نلاحظ أن نقطة الوسط ليست دائما واضحة عنده ، فقد تميل الكفة يمنة أو يسرة ،وكثيراما تقترب من أهل الاعتزال . وقد بدا لنا ذلك جليا فى مبحث المعرفة ومبحث التحسين والتقبيح وحتى فى قضية أفعال العباد ومسائل الحياة الآخرة .

وليس غريبا ـ فى نظرنا ـ أن تنمو روح الاعتزال لدى الأشاعرة الذين جاؤوا بعد إمام المذهب ، ذلك أن المؤسس الأول للأشعرية قد كان فى نشأته الأولى معتزليا [1] .

كما أننا وجدنا البيضاوى من الوجهة المنهجيةأيضا يعتمد كثيرا على القياس الأرسطى [2]. وخاصة ما يعرف منه بالقياس الشرطى المنفصل وهو المسمى عند الفقهاء والمتكلمين بالسبر والتقسيم . كما وجدناه يعمد أحيانا إلى الإلزامات وهى التى تقوم على إبطال دعوى الخصم عن طريق حجة الخصم نفسها .

وقد أدى كلف البيضاوى بمنهجية خصومه التى كثيرا ما كان يمجها إلى الوقوع فيها أحيانا كما هو شأنه فى قضية إمامة أبى بكر وأفضليته . فقد أنكر ما

---

(1) انظر ابن خلدون ص 406 والمقريزى فى الخطط 4 / 184 وجار الله ص 154 .

(2) ليس غريبا أن يستخدم البيضاوى القياس الأرسطى ذلك أن مجىء شيخ الأشعرية نفسه قد أحدث ثورة فى علم الكلام الإسلامى لا من حيث المذهب فحسب وإنما من حيث المنهج أيضًا ، فقد ذكر إبراهيم مدكور أن المتكلمين المسلمين بداية من الأشعرى بقدر ما رفضوا آراء أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية بقدر ما تشبثوا بالأورقانون ، راجع كتابه l' orgamon d,Hristate dans & monde orabe ص 255 .

استخدمه الخصوم من أحاديث لإثبات إمامة على لأنها فى نظره أخبار آحاد لا تخضع إلى المقاييس المنهجية العلمية ، فى حين وجدناه يعول على مثل هذه الأحاديث ليثبت إمامة أبى بكر .

وجنح البيضاوى أيضا إلى منهج التأويل ، فهو يعتبر الآيات التى تخضع للتأويل من المتشابهات ويرى أن فضل العالم ودرجة علمه يبرزان من خلال فحصه لهذه الآيات[1] .

والتجأ البيضاوى أحيانا إلى منهج التفويض وهو التسليم ببعض الأسرار الإلهية التى تعجز عن إدراكها العقول .

---

(1) يقول فى تفسيره للآية 7من سورة آل عمران : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ﴾ أحكمت عباراتها بأن حفظت من الإجمال والاحتمال أما فى خصوص بقية الآية وأخر متشابهات يقول : محتملات لا يتضح مقصودها لإجمال أو مخالفة ظاهر إلا بالفحص والنظر ليظهر فيها فضل العلماء ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا فى تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها استنباط المراد بها وبإتعاب القرائح فى استخراج معانيها والتوفيق بينها وبين المحكمات معالى الدرجات ، راجع : أنوار التنزيل 2 / 4 .

الفهـــــارس

.فهرس الآيات القرآنية

.فهرس الأحاديث النبوية

.فهرس الأعلام

.فهرس المصادر والمراجع

.فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة

فهرس الأحاديث

فهرس الأعلام (1)

أ.

-ح-

-خ-

المصادر والمراجع

أ.العربية

آل ياسين (جعفر) :

ـ فليسوفان رائدان ، الكندى والفارابى ، طبعة أولى ، دار الأندلس ، بغداد 1980 م .

ابن الأثير (عز الدين) :

ـ اللباب فى تهذيب الأنساب ، دار صادر ، بيروت .

ـ الكامل فى التاريخ ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، لبنان .

ابن حجر (العسقلانى) :

ـ فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، المطبعة البهية المصرية 1348 هـ .

ابن حزم (على بن محمد)

ـ الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ط أولى ، المطبعة الأدبية بسوق الخضار القديم ، القاهرة 1320 هـ

ابن حنبل :

ـ المسند :

ابن خلدون (عبد الرحمن) :

ـ المقدمة ، طبعة دار الشعب القاهرة .

ابن رشد :

ـ مناهج الأدلة ، تحقيق الدكتور محمود قاسم ، القاهرة 1955 م .

ـ تلخيص ما بعد الطبيعة ، القاهرة 1958 م.

ابن سينا :

ـ النجاة طبع الكردى 1936 م .

ـ الإشارات والتنبيهات ، دار المعارف بمصر .

ابن عاشور (محمد الفاضل) :

ـ التفسير ورجاله ، مطبعة الشركة التونسية لفنون الرسم 1972 م .

ابن العربى (أبو بكر) :

ـ العواصم من القواصم ، تحقيق عمار الطالبى ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر .

ابن عساكر :

ـ تبيين كذب المفترى ، دار الكتاب العربى ، بيروت 1399 هـ / 1979 م .

ابن العماد الحنبلى :

ـ شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان .

ابن كثير (أبو الفداء) :

ـ البداية والنهاية مكتبة المعارف ، بيروت ومكتبة النصر ، الرياض ط أولى 1966 م .

ابن النديم :

ـ الفهرست ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت لبنان . ولا غنى عن هذا الكتاب فى التعرف على مؤلفات العلماء والفلاسفة والمتكلمين وترجمات الكتب المختلفة.

أبو ريان (محمد على) .

ـ تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار النهضة العربية 1976 م .

أبو ريدة (محمد عبد الهادى) :

ـ تعاليقه على تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور .

أبو زهرة (محمد) .

ـ تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربى

ـ أرسطو :

ـ كتاب النفس ، ترجمة أحمدفؤاد الأهوانى .

الإسفرايينى (أبو المظفر) :

ـ التبصير فى الدين ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة الخانجى بمصر . 1374هـ / 1955 م .

الأسنوى :

ـ نهاية السؤل ، المطبعة السلفية ، القاهرة 1343 هـ .

الأشعرى (أبو الحسن) :

ـ اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، صححه وقدم له وعلق عليه الدكتورحمودة غرابة ، مطبعة مصر 1955 هـ .

ـ الإبانة ، مطبعة الحمل المصرية 1348 هـ .

ـ مقالات الإسلاميين ،تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، ط ثانية ، مكتبة النهضة المصرية 1389هـ/ 1969 م .

الأصفهانى (أبو الثناء شمس الدين) :

ـ مطالع الأنظار وهو من أهم الشروح على طوالع الأنوار للبيضاوى . وقد اعتمدنا عليه لأنه ضم متن الطوالع .

أمين (أحمد) :

ـ ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ط عاشرة .

ـ فجر الإسلام ، مطبعة النهضة المصرية ، ط عاشرة ، القاهرة 1965 م .

أمين (عثمان) :

ـ الفلسفة الرواقية ، ط ثانية ، مكتبة النهضة المصرية 1959 م . وهو كتاب هام فى تاريخ الفلسفة الرواقية .

أوليرى (دى لاسى) :

ـ الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ، ترجمة وتعليق إسماعيل البيطار ، دار الكتاب اللبنانى بيروت .

الإيجى (عبد الرحمان) :

ـ المواقف ، دار الطباعة ، العامرة 1321هـ . وطبعات مختلفة .

ـ الباقلانى (أبو بكر) :

ـ التمهيد ، تحقيق محمود محمد الخضيرى ومن معه ، دار الفكر العربى ، القاهرة1366هـ/1947 م . وهو كتاب هام لمعرفة آراء الفرق الإسلامية .

ـ الإنصاف ، تحقيق الأستاذ محمد زاهد الكوثرى نشر مكتبة العطار الحسينية ، القاهرة 1369هـ/1950م .

بروكلمان (كارل) :

ـ تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة الدكتور نبيه أمين فارس ومنير البعلبكى ، دار العلم للملايين ، ط أولى بيروت 1949 م .

بروى (إدوار) :

ـ تاريخ الحضارات العام ، ترجمة يوسف أسعد داغر وفريد م داغر، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان .

البغدادى (إسماعيل باشا) :

ـ هدية العارفين ، طبع باستانبول 1951م ، منشورات مكتبة المثنى ، بغداد .

البغدادى (عبد القاهر) :

ـ أصول الدين ، استانبول 1928م .

ـ الفرق بين الفرق ، طبعة دار المعارف بمصر1328 هـ/1910م.

البيضاوى (عبدالله بن عمر) :

ـ طوالع الأنوار مخطوط بالمكتبة الوطنية برقم 14435 متن الطوالع بالمطالع.

ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع ، بيروت .

ـ المنهاج ضمن نهاية السول فى شرح منهاج الأصول ، المطبعة السلفية ، القاهرة 1343هـ .

التفتازانى (سعد الدين) :

ـ المقاصد ، استانبول 1277هـ .

ـ التهانوى (محمد على الفاروقى) :

ـ كشاف اصطلاحات الفنون ، طبعة مصر 1963م.

تيزينى (طيب) :

فى الفكر الفلسفى العربى ، دار دمشق للطباعة والنشر .

جار الله (زهدى) :

ـ المعتزلة ، ط أولى ، القاهرة 1947م . وهو فى نظرى من أدق المراجع فى تاريخ المعتزلة .

الجرجانى (أبوالحسن على) :

ـ التعريفات ،الدار التونسية للنشر 1971 م .

الجوينى (إمام الحرمين) :

ـ الشـامل ، تحقيق وتقديم على سامى النشار وفيصل بدير عون وسهير مختار ، مطبعة المعارف بالإسكندرية 1389هـ/1969م . وهو كتاب هام عرض فيه صاحبه أهم آراء الأشاعرة كما رد فيه على خصومهم كالكرامية والنصارى . وتتجلى فيه بوضوح معرفة الجوينى الدقيقة لآراء فرق المسيحية .

ـ الإرشاد تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد ، مطبعة السعادة بمصر1369 هـ/1950م .

حاجى خليفة (منلا كاتب جلبى) :

ـ كشف الظنون ، طبع بعناية وكالة المعارف الحلبية فى مطبعتها البهية 1360هـ/1941م .

خشيم (على فهمى) :

ـ الجبائيان ، ط أولى ، طرابلس 1968م .

خليف (فتح الله) :

ـ دراسات فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور بإشراف وتصدير الدكتور عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974م.

الخياط (أبو الحسين) :

ـ الانتصار ، تحقيق نيمبرج ، طبعة مصر الأولى 1925م .

الدرجينى (أبو العباس) :

ـ الطبقات ، نسخه مصورة ضمن مخطوطات المكتبة الوطنية بتونس برقم 2524 .

دى بور :
- تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ط رابعة .
الذهبى (شمس الدين) :
- ميزان الاعتدال ، القاهرة 1325 هـ/1907م . وتتمثل أهميته فى احتوائه على معلومات قيمة عن مختلف الشخصيات الإسلامية .
الرازى (فخر الدين) :
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، ط أولى المطبعة الحسينية المصرية 1323هـ
- المباحث المشرقية طبعة حيدر آباد ، الهند 1343هـ .
- معالم أصول الدين بهامش محصل أفكار المتقدمين . وهو مختصر لمسائل الكلام عول عليه البيضاوى كثيرا .
- نهاية العقول ، مخطوط فى دار الكتب المصرية ، التوحيد 748.
- الأربعين ، طبعة أولى ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد 1353هـ .
- الخمسين ، مطبوع ضمن مجموعة كردستان العلمية ، مصر 1328هـ .
مفاتيح الغيب ، ط ثانية ، دار الكتب العلمية ، طهران .
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تحقيق على سامى النشار ،طبعة مصر الأولى 1938م . ، مكتبة النهضة .
- المطالب العالية ، مخطوط فى دار الكتب المصرية ،عقائد تيمور .
الراوى (عبد الستار) :
- العقل والحرية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط أولى 1398هـ/ 1980م.

رينان (أرنست) :

ـ ابن رشد والرشدية ، ترجمة عادل زعيتر ، طبعة دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة 1953م .

زادة (طاش كبرى) :

ـ مفتاح السعادة ، ط أولى ،مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد دكن الهند ، وطبعة دار الكتب الحديثة ،عابدين ، مراجعة وتحقيق كامل كامل بكرى وعبد الوهاب أبو النور .

الزركان (محمد صالح) :

ـ الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ، دار الفكر 1963 م.

الزركلى (محمد صالح) :

ـ الأعلام ، ط ثانية .

السبكى (تاج الدين) :

ـ طبقات الشافعية ، ط أولى المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة . سركيس (يوسف إليان) :

ـ معجم المطبوعات العربية والمعربة ، مطبعة سركيس بمصر 1349هـ / 1928م .

السنوسى :

ـ أم البراهين ، طبعة القاهرة 1313هـ .

السيوطى (جلال الدين) :

ـ بغية الوعاة تحقيق أبو الفضل إبراهيم ، طبعة أولى ، مطبعة عيسى البابى الحلبى وشركاه ، مصر1384 هـ/1964م .

الشابى (على) :
ـ مباحث فى علم الكلام والفلسفة ، ط أولى ، دار(أبو سلامة) تونس .
ـ محاضرات البحوث الكلامية للسنة الدراسية1975 /1976م .
ـ النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، العدد الأول1381 هـ /1971م .
شفق (رضا زادة) :
ـ تاريخ الأدب الفارسى ، ترجمة محمد موسى هنداوى ، دار الفكر العربى . الشهرستانى (عبد الكريم)
ـ الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم ، ط أولى ، المطبعة الأدبية بسوق الخضار القديم ، مصر 1320هـ .
ـ نهاية الإقدام ، طبعة أوكسفورد 1934م .
صليبا (جميل) :
ـ تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت .
الطالبى (عمار) :
ـ آراء أبى بكر بن العربى الكلامية ،الدار الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر .
الطبرانى :
ـ الأوسط .
ـ الطوسى (نصير الدين) : ـ
ـ تلخيص المحصل بذيل محصل أفكار المتقدمين للرازى .
عبد الحميد (محسن) :
ـ الرازى مفسرا ، دار الحرية للطباعة ، بغداد1394 هـ/1974م .
عبده (محمد) :
ـ رسالة التوحيد ، ط ثانية دار إحياء العلوم ، بيروت 1977 م .

عبد الرازق (مصطفى) :

ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ط ثالثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1386هـ/1966م .

عثمان (عبد الكريم) :

ـ نظرية التكليف ، آراء القاضى عبد الجبار الكلامية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت 1979م .

العراقى (محمد عاطف) :

ـ مذاهب فلاسفة المشرق ، ط رابعة ، دار المعارف بمصر 1975 م .

غارديه (لويس) وج . قنواتى :

فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية ، ج 1 ، ترجمة الدكتور صبحى الصالح والدكتور فريد جبر ، ط أولى ، دار العلم للملايين ، بيروت 1967م .

الغرابى (على مصطفى) :

ـ أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامى تأثر بالفلسفة ، ط أولى مكتبة الحسين التجارية بالسكة الجديدة ، مصر 1369هـ/1949م . كتاب هام أمدنا بمعلومات قيمة حول أول نظرية إسلامية فى خلق العالم جاءت على يد متكلم معتزلى .

الغزالى (أبو حامد) :

ـ معيار العلم فى فن المنطق ، دار الأندلس بيروت ، ط ثانية 1978م .

ـ المستصفى ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت .

ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ، ط أولى دار الأمانة ،لبنان1388 هـ/1969م .

ـ إحياء علوم الدين ، طبعة دار الشعب القاهرة .

- تهافت الفلاسفة ، ط ثانية ، دار المعارف بمصر 1955م . وهو من أجل الكتب فى تاريخ الفكر الإسلامى .

- مشكاة الأنوار ، مطبعة السعادة 1325هـ .

- المنقذ من الضلال ، بمقدمة وتعليق عبد الحليم محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة 1955م .

- مقاصد الفلاسفة ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ط ثانية ، دار المعارف بمصر ،القاهرة .

الفارابى (أبو نصر) :

- فصوص الحكم ، طبع عبد الرحيم المكاوى 1907م .

فخرى (ماجد) :

- تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة الدكتور كمال اليازجى ، الدار المتحدة للنشر بيروت 1974م .

- ابن رشد فيلسوف قرطبة ، المطبعة الكاثوليكية ،بيروت 1960م .

فرعل (يحيى هاشم حسن) :

- عوامل وأهداف نشأة علم الكلام فى الإسلام ، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية1392 هـ/1972م .

قاسم (محمود) :

- فى العقل والنفس ، ط رابعة ، مكتبة الأنجلو المصرية 1969م .

- مقدمته لمناهج الأدلة لابن رشد .

القاضى (عبد الجبار) :

- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، ج 8 ، المخلوق ، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، المؤسسة المصرية العامة للتّأليف والترجمة والطباعة والنشر .

- فضل الاعتزال ، طبعة تونس 1974م .

- شرح الأصول الخمسة ، تعليق أحمد بن الحسين بن أبى هاشم ، تحقيق الدكتورعبد الكريم عثمان ، ط أولى مكتبة وهبة 1384هـ/1965م .

- المختصر فى أصول الدين ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ج 1 ، تحقيق محمد عمارة ، طبعة مصر الأولى 1971 م .

القشيرى (أبو القاسم عبد الكريم) :

- الرسالة القشيرية ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

قمير (يوحنا) :

- أصول الفلسفة العربية ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1958م .

الكازرونى (أبو الفضل) :

- حاشيته على تفسير البيضاوى .

كاهن (كلود)

- تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ترجمة الدكتور بدر الدين القاسم ، دار الحقيقة للطباعة والنشر ، بيروت .

كحالة (عمر رضا) :

- معجم المؤلفين ، مطبعة الترقى ، دمشق 1378هـ/1958م .

كرم (يوسف) :

- الطبيعة وما بعد الطبيعة ، ط ثالثة ، دار المعارف بمصر .

- تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة بمصر ، ط رابعة1378هـ/1958م .

الكرمانى :

ـ الفرق الإسلامية ، تحقيق سليمة عبدالرسول ، طبعة بغداد 1973م .

الكلاباذى (أبوبكر) :

ـ التعرف لمذهب أهل التصوف ، تقديم ، وتحقيق ومراجعة وتعليق محمود أمين النواوى ، طبعة أولى ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة 1389هـ / 1969 م .

المبرد (محمد بن يزيد) :

ـ الكامل فى اللغة والأدب ، مكتبة المعارف ، بيروت .

محمود (عبد الحليم) :

ـ التفكير الفلسفى فى الإسلام ، ط أولى ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت 1974م .

مدكور (إبراهيم) :

ـ فى الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف بمصر ، ط ثالثة 1976م .

المقدسى :

ـ أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، مطبعة بريل ، طبعة ليدن 1906م .

المقريزى :

ـ الخطط ، طبعة مصر .

الموسوى (موسى) :

ـ من الكندى إلى ابن رشد ، طبعة ثانية ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس 1977 م .

ـ موسى (محمد يوسف) :

ـ مقدمته لكتاب الإرشاد للجوينى

النجار (محمد على) :

ـ العقل والسلوك فى البنية الإسلامية ، منشورات مطبعة الجنوب ، مدنين ، ربيع الأوّل 1400 هـ/ جانفى1980م .

النشار (على سامى) :

نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ط رابعة دار المعارف بمصر 1969م .

النوبختى (أبو محمد) :

ـ فرق الشيعة ، طبعة النجف 1969م .

وجدى (محمد فريد) :

ـ دائرة معارف القرآن الرابع عشر والعشرين ، مطبعة الواعظ ، مصر 1329هـ / 1911م .

اليافعى (أبو أحمد) :

ـ مرآة الجنان وعبرة اليقظان طبعة أولى 1339هـ .

ياقوت الحموى (أبو عبد الله) :

ـ معجم البلدان ، دار صادر للطباعة والنشر ودار بيروت .

يوليوس (فلهوزن) :

ـ أحزاب المعارضة السياسية الدينية فى صدر الإسلام ، الخوارج والشيعة ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات ، الكويت .

ـ دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، طبعة دار الشعب ، القاهرة .

ـ فهرست المخطوطات العربية لجامعة الدول العربية .

ب - الأجنبية

Brocke lmann (karl) :

Geshichte der arabichen Litteratur; Erster; supplement band I, Leiden E.J. Brill,1937 .

Gardet (Louis) :

- Dieu et la destinèe de l,homme, paris,Librairie philosophique, J. vrin 1967.

- Les grands hommes de l'Islam, Librairie Hachette,1977.

- La citè musulmane,4 ème èdition, paris, vrin,1976.

- Introduction à la thèologie musulmane, seconde èdition, paris,vrin, 1970.

Hartwig(derembourg):

- Les manuscrits arabes de l'èsourial Tl, èdition paris, Ernest le Roux, Librairia de le sociètè asiatque de l'ècole des langues orientales vivantes .

Macdonald (D.B):

- Dèvelopment of muslim thèology, London,1903.

Madkour(IBrahim):

- L'organon d'aristote dans le monde arabe, seconde èdition, paris vrin, 1969.

+ Encyclopèdie de l'Islam Tl, nouvelle èdition, Leyde E.J. Brill, paris, G.p. maisonneuve, 1960.

فهرس الموضوعات

رقم الإيداع ١٦٤٤٣/٢٠٠٤م
رقم الإيداع الدولى
977-315-076-3